آقای حسینی

۸۷/۲/۲۲



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

شماره ثبت کتاب ۲۱۰۰۱۷

کتاب حاشیه شرح هدایة الحکمة و بحر العلام

مؤلف عبد الغفور لاری و نسفی

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۸۸۵۲

خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی ۱۸۸۵۲

هذا الكتاب مشتمل على كتابين

١ الاوى ٢ الكتاب المشهور

بالبحر للعمر النسفي



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي خلص عناية حكمته جواني قلوبنا عن غواشي الريوب و اوهامها وتنور بكحل دلالته عيون بصيرتنا عن غشاوة الشكوك والاشتباه في المرام والصلوة على من اعترف العالمون من زلال حكمته بشارات للنجاة عن الاسقام والشفاء عن الالام واعترف العالمون بان انوار المعرفة من اشراق تلويحاته تلوح على هياكل النفوس والواح الافهام و على آله وصحبه المشائين في ركابه العالي لاستفاضة المعالي الاشراقيين الذين اشرقوا على الانام انوار الايمان واثار الاسلام اما بعد فيقول افقر الخلق الى الله الباري محمد المدعو بمصلح الدين اللاري الانصاري صلح الله حاله وحمد ماله اني انيت فيما مضى بحواش كاشفة عن غواشي على شرح التي لبعض من متاخري اهل الفضل والدراية ولم الجهد في التحقيق وما به يليق من التدقيق ثم تلاعب الملوان وترامى البلدان حتى

٢

قد يغرقني في بحار الهموم والاحزان وقد يحبسني في مضيق لا يهب فيه نسيم العرفان فجعلني منحذ العلوم والمعارف ظهريا وصير حاجاتي للطائف الفنون نسيا منسيا ثم بعد برهة من الزمان اشتغلت بمباحث ذلك الشرح معلقا عليه بعضا من وجوه التعديل والجرح واداب يد جمعها مع تفرق الحال وتشتت البال وتراكم افواج الكلال وتلاطم امواج الملال واستعين بالله المتعال وشرعت في المقال قوله اعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات الخ اقول للمناظرين الناظرين في هذا التعريف انظار لان المراد بالعلم اما القواعد المخصوصة او ادراكها او الملكة فانه يستعمل على ما اشتهر في هذه المعاني الثلاث ثم وعلى الاول يكون معنى التعريف ان الحكمة قواعد مخصوصة متعلقة بالاحوال المذكورة وعلى الثاني انه ادراك قواعد متعلقة بها وعلى الثالث ملكة ادراكها لا يقال لا يجوز استعمال الالفاظ المشتركة في التعريف بدون القرينة وقد استعمل ههنا بلا قرينة لانا نقول ذلك اذا لم يكن كل من المعاني قابلا لان يراد واذا صح ارادة كل منها كما في هذا المقام جاز الاستعمال وعلى كل تقدير من التقادير المذكورة يلزم محذور

الاول خروج معرفة بعض التصورات من الحكمة مع انها منها كالبشر عبارة

الرئيس في مفتح الشفاء الثاني خروج باب الامور العامة من الحكمة لانها

ليست من الاعيان مع انها باب منها الثالث ان العدد موضوع علم

الحساب وهو ليس من الاعيان لان العدد مركب من الوحدات وهي

ليست اعيانا فلا يكون العدد من الاعيان فيخرج علم الحساب عن الحكمة

مع انه من اقسامها الرابع ان الدوائر المبحوث عنها في الهيئة ليست من

الاعيان فيلزم خروج بحثها عن الحكمة مع انها من ابواب الحكمة الهيئة

والهيئة من اقسام الحكمة الخامس انه يبحث فيها عن الوجود الذهني ايضا

فلا تكون مخصوصة باحوال الاعيان السادس انه يبحث فيها

عن المعدومات ايضا السابع ان المراد بالاحوال اما جميعها فيلزم

ان لا يكون شخص حكيما وان لا يكون للمدون حكمة بل بعضا منها

وان اريد في الجملة يلزم ان يكون العالم ببعضها حكيما مع انه ليس كذلك

وان اريد جميع الاحوال المدونة يلزم انه اذا جاء حكيم اخر ودون

احوالا اخر لا يكون الحكيم السابق حكيما لانه ليس باحثا عن جميع الاحوال

المدونة فان قلت حكيم كل زمان يجب علمه بالاحوال المدونة في زمانه قلت

يلزم

يلزم ان لا يكون الحكيم السابق حكيما في ذلك الزمان مع انه حكيم فيه مع انه لو دون

شخص احوالا في زمانه يلزم ان لا يبقى الحكيم السابق حكيما ما لم يعلم

تلك الاحوال ولم يبحث عنها ولو اردت تحقيق المقام وتنقيح الكلام

فعليك ان تتبع لما نلقي اليك واعلم انه وقع اطلاق العلم وما يرادفه

على معان احدها المسائل المخصوصة اما مطلقا او مقيدا كالكلام

المعين مسائله بانها ماخوذة من الشرع وثانيها التصديق بتلك المسائل

عن دليل مطلقا سواء كان يقينيا او ظنيا وثالثها الملكة الحاصلة

من تكرر تلك التصديقات اي ملكة استحضارها متى شاء لكن اذا

كانت ملكتها عن دليل وقد يطلق الملكة على التهيؤ التام وهو ان يكون

عنده ما يكفيه لاستعلام ما يراد ورابعها مجموع المسائل والمبادي

التصورية والتصديقية والموضوعات كما وقع ومعك ما قيل ان اجزاء

العلوم ثلثة وخامسها مفهوم كلي صادق على كل واحد من تلك الاربعة

ويدل عليه جعل بعض تعريفات العلوم حدا اسميا فالمعاني خمسة اذا

كان ذلك الكلي هو الموضوع له اما اذا كان اللفظ موضوعا للعلم بازاء كل

واحد من تلك الاربعة فالمعاني ثمانية اربع منها ملحوظ كل واحد منها

بالذات وموضع بان اثر لفظ العلم وكل واحد من الاربع الاخر وضع
بازاء اثر العلم ملحوظا في ضمن الامر الاجمالي الكلي ويحتمل ايضا ان يكون
ذلك الامر الكلي الاجمالي موضوعا له واطلاقه على كل من الاربعة لوجوده
في ضمنه كما يقال لزيد انه انسان فعلى هذا لا تعدد في معناه وقد
يطلق لفظ الحكمة خاصة على التصديقات والتصورات كما صرح به
الرئيس في مفتتح الشفاء وعلى مجموعها مع العمل ايضا وعلى هذا
يخرج من بين العلوم واذا عرفت ما فصلناه لك فنقول يمكن
ان يقال لا يبعد ان يراد بالعلم الوارد في التعريف الادراك اعم
من ان يكون تصورا او تصديقا فالمراد ان الحكمة الادراك المتعلق
باحوال الاعيان تصورا او تصديقا وعلى هذا كان اطلاق العلم
على المعنى السادس المختص بالحكمة ولا يخرج شيء من التصورات التي
لها فرد في الخارج فان كل تصور له فرد في الخارج يصدق عليه انه من
احوال الاعيان ولا باس من خروج ما ليس له فرد في الخارج من التصورات
اذ لا كمال يعتد به في ادراكه وكذا بحث الامور العامة لا يخرج عنها
اذ في ذلك البحث ادراكنا يتعلق بالامور العامة تصديقا وهي من

احوال

احوال الاعيان كما لا يخفى وكذا في علم الحساب ادراكنا يتعلق بالعدد تصديقا
وهو من احوال الاعيان فلا يلزم خروجه ايضا واما بحث الدوران في
الامور التي يبحث عنها استطرادا التوقف معرفة احوال الفلك عليها واما
البحث عن الوجود الذهني والبحث عن المعاد وما هي على سبيل التبعية
وما قال السيد المحققين قدس سره من ان البحث عن الوجود الذهني
بحث عن الوجود الخارجي من حيث انه هل له نوع اخر من الوجود او لا
فعينه بحث لا منه انما يتم اذا كان الوجود الذهني مخصوصا بالاعيان ولا
يعرض للمعدومات مع انه ليس كذلك وانما يعرض للماهية نفسها
سواء كانت موجودة في الخارج او لا فلا يكون من الاعراض الذاتية
للموجود الخارجي لا نزاع منه بل نقول الوجود الخارجي ايضا ليس من اعراضه
الذاتية والا لكان عارضا في الخارج وموقوفا على الوجود الخارجي
كسائر اعراضه فيلزم توقف الشيء على نفسه ولذلك قالوا موضوع
العلم لا بد ان يكون مسلم الثبوت فيه ولا يكون اثبات الوجود له
من مسائل هذا العلم فاندفع الشبه الست الاولى واما السابع
فسيجيء جوابه وبمثل ما قررنا العلم في التعريف قرر العلوم في قول صاحب

هذا مختصر في المعارف الالهية والعلوم الحقيقية واعلم ان الجواب عن
الثلثة الاول مبني على حمل العلم بمعنى الادراك الاعم او على المعنى الرابع
والخامس والجواب عن البواقي على تقدير كل من المعاني يمكن ان يقال لا
باس من خروج التصورات لان تصورات الوجوه تحصل في ضمن الاحكام و
الاطلاع على الحقائق وان كان كمالا لكن حصوله متعذر او متعسر فلذا
لا ينظر في التعريف اليها ويمكن الجواب عن السابع بان المراد بالعلم
الملكة بمعنى التهيؤ والمعنى الخامس صدقه باعتبار الملكة وعلى هذا
نختار ان المراد جميع الاحوال المدونة اولا وقوله يلزم ان لا يكون شخص
حكيما ممنوع بل يجوز اتصاف كثير بهذا المعنى وقوله ان لا يكون المدون
حكمة بل بعضا منها لا محذور فيه بل لا حصر في مسائل علم من العلوم
بعد تسليم ان توجه هذا السؤال على تقدير ان يكون قوله بقدر الطاقة
البشرية متعلقا بقوله على ما هي عليه في نفس الامر لو كان متعلقا بالعلم
لا يتوجه السؤال واعلم انهم اختلفوا في ان الحكمة علم واحد او علوم
متعددة والحق الثاني لان وحدة العلم باعتبار رجوع الاحوال
المذكورة فيه الى شيء واحد او اشياء متناسبة في جهة واحدة

ولا يرجع الاحوال المذكورة في الحكميات الى شيء او اشياء كذلك وفي عبارة العلامة
في شرح القانون ما يشعر بالوحدة وفيه ما فيه قوله على ما هي في نفس الامر
اي على وجه يكون تلك الاعيان واقعة عليه في نفس الامر لا يخرج الجهليات المركبة
فان العلم شامل لها وليست من الحكمة ولا يبعد ان يقال انه يخرج ايضا
العلوم المتعلقة بالامور الاصطلاحية كالنحو والصرف والاشتقاق
وامثالها فان تلك العلوم باعتبار الاصطلاح وليست لنفس الامر نسبة
اليها نعم اذا كان موضوعها اي الكلام في الكلمة موجودة في الخارج لكن في وجوده
بحث لانا نقول لا نسلم وجوده لانه مركب من حروف لا يمكن اجتماعها في الوجود
وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل نعم يخرج الاحوال المتعلقة ببعض احوال
الكلمات التي هي على حرف واحد كهمزة الاستفهام وبعض الحروف العاطفة
وكذا يخرج به الفقه اذ هو مبني على وضع الشارع ولذا يتبدل بتبدل الشرائع
هذا ولا يخفى عليك ان اكثر القضايا المذكورة في الحكمة العملية مشهورات يتفق
عليها الجمهور لمظنة ان لها مدخلا في الانتظام فليس البحث فيها بحثا عن
الاعيان على ما هي عليه قوله بقدر الطاقة البشرية اي ان اريد طاقة الانسان
الذي في غاية الكمال كالانبياء عليهم السلام يلزم ان لا يكون ساعده حكيما

والا اريد انا قصد الشيء في البلادة ففساده ظ وان اريد ثالث فلا دخل له بيانه في
نظرنا والجواب ان المراد هو الانسان المتوسط بين البلادة المتناهية وبين
النفس القدسية وهو من يحصل له الانتقال في المقدمات الى النتيجة بفكر
الاول قوله اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا
اه لا يخفى انه على مذهب الحكيم يوجد افعالنا باختيارنا كما هو مذهب المعتزلة
بل الحكماء ابعد من هذه العقيدة بل انهم مصرحون باسناد جميع الاشياء
الى الله تعالى بلا واسطة كما هو مذهب اهل الحق والوسائط التي يفهم اثباتها
من بعض العبارات انما هي شروط الآثار وفي مقام التعريف قد يتساهلون
ويطلقون عليها الوسائط فالمراد بقوله وجودها بقدرتنا واختيارنا
ان لقدرتنا واختيارنا مدخلا في وجودها لكونه شرطا له او آلة مثل
ذلك لا ان قدرتنا مؤثرة في وجودها وفاعلة لها قال المحقق في شرح
الاشارات شنع عليهم ابو البركات البغدادي بنسبو المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسط والمتوسط الى العالية والواجب بنسب الكل الى
المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا ومعدة لافاضته هذه
مؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية فان الكل متفقون في صدور الكل منه

جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان قلنا علو في تعاليم
لم يكن منافيا لما اثبتوه ولا يبعد ان يقال قد يبحث في علم تهذيب الاخلاق
من الحكمة العملية عن الاخلاق والملكات الفاضلة والردية
والحال ان الاخلاق امور جبلية غير اختيارية فكيف يصح ان يبحث
فيها عن الامور التي وجودها بقدرتنا واختيارنا لان الاخلاق عندهم
تابع للمزاج والمزاج اصلي غير كسبي فكذا ما يتبعه والجواب ان كون
الاخلاق امورا جبلية غير اختيارية مذهب بعض الفلاسفة والكلام
مبني على كلام غيرهم القائلين بغير ذلك وما قيل انها تابعة
للمزاج عندهم فنقول في الجواب ان للمزاج عندهم امتدادا في كل نوع
يسمونه عرض المزاج وما لا يتغير من الاخلاق ولا يكتسب يكون
تابعا لذلك الامتداد مطلقا واما ما يكون تابعا للمراتب التي
يتصور فيما بين طرفي ذلك الامتداد فلا شبهة في امكان عروض التغير
والاكتساب له قوله فالعلم باحوال اه لا يخفى ان المفهوم من هذه
العبارة ان موضوع الحكمة العملية هي اعمالنا وافعالنا في الجبلية
المذكورة والحال ان موضوعها النفس الناطقة الانسانية باعتبار الاعمال

ولا فعال وتمسكوا بها في اثبات شرافتها وظاهر ان النفس الانسانية ليست
مما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا اللهم الا ان يقال هذه المخالفة
بناء على الخلاف بينهم في موضوعها فمنهم من يقول بان موضوعها الافعال
والاعمال ومنهم من يقول بانها النفس الناطقة كالنقل في ملازمة
لكنها يوافق للاول ويمكن ان يقال ايضا مراد من قال موضوعها
النفس الناطقة انها موضوعها من حيث اتصافها بتلك الاحوال ولا
شك انها من حيث اتصافها بالاعمال والاخلاق وجودها بقدرتنا
واختيارنا وقد يقال يبحث في الحكمة النظرية عن بعض الاحوال المذكورة
اي التي وجودها بقدرتنا كالمكان والحركة والفعل والوضع واجيب
بان المراد بالاعيان المذكورة الانواع والانواع انما يكون مقدورا
اذا كان جميع افرادها كذلك قوله من حيث يودي الى صلاح المعاش
والمعاد ولا يخفى على المتتبع انه ليس كثير من مسائل الحكمة العملية مما
يودي الى الصلاحين بل بعضها يودي الى اصلاح المعاش وبعضها
الى اصلاح المعاد فقط والحق ان الحكمة العملية عبارة عن جميع المسائل
وجميعها مودية الى الصلاحين وان كان بعض منها يودي الى البعض

جزء فيجب

ولما لم يكن البحث عن جميع افعالنا بدون هذه الحيثية المذكورة فائدة
يعتد بها ما اعتبروها قوله ويسمى حكمة عملية قيل وجه التسمية
في العملية والنظرية ان المقصود من الاول العمل ومن الثاني النظر و
لا يخفى منافيه فان الشيخ صرح بان المقصود من الاول اولا هو
النظر والعمل انما يقصد ثانيا فان غايته حصول العلم لا تاخذ حتى يعمل
بخلاف الثانية فان العمل لا مدخل له فيها فالمناسب ان يقال لما
كان لنا قوتان نظرية وعملية والنظرية تعلم لتكميل النظرية فقط ولا
دخل له في تكميل العملية والعملية تعلم لتكميل النظرية اولا ثم العملية ثانيا
فالاول ينسب الى الاول والثاني الى الثاني لانه يحصل به تكميل العملية
ولا يبعد ان يقال وجه التسمية ان يقال بالعملية ان البحث فيها
عن الاعمال قوله يسمى حكمة نظرية اه لما عرفت من ان المقصود منها
تكميل القوة النظرية اولان النظريات فيها اكثر واقوى من العملية
قوله يسمى تهذيب الاخلاق لا يقال يبحث فيه عن الفضائل التي
الحكمة والعفة والشجاعة فالبحث عن الحكمة جزء منه وهو جزء من
الحكمة العملية وهي جزء من مطلق الحكمة فيلزم ان يكون الشيء جزءا لجزئه

لانا نقول المقسم غير ما هو عدم الملكات فان ما علم منها هي
المتوسط بين الجربزة لا العلم المطابق للاشياء مطلقا لان التوسط
لا يعتبر فيها بل كلما كان اكثر كان اولى واحرى وعلى تقدير ان يكون
المراد من الحكمة المعدودة في اصول الاخلاق نفس التقسيم النظرية و
العملية لا نسلم انحصار الذي ذكره لم لا يجوز ان تكون جزء بل الجزء انما هو
التصديق باحوالها لان الحكمة تنقسم الى النظرية والعملية انقسام
الكل الى الاجزاء وتهذيب الاخلاق منها تنقسم ايضا كذلك
الى معرفة الاخلاق التي منها الحكمة فما وقع جزء من تهذيب الاخلاق
ليس نفس الحكمة بل التصديق باحوالها ويرد على الاول انه يستلزم
ان لا ينحصر الفضائل في الثلاثة لخروج العلم باعيان الموجودات
عنها بل انما ينحصر الفضائل المتعلقة بالقوة العملية فيها مع
انهم حصروا مطلق الفضائل فيها وعلى الثاني انه يلزم ان لا يصح
الحكم على الحكمة بانها المتوسط بين البلادة والجربزة اذ ليس العلم باحوال
اعيان الموجودات التوسط المذكور واعلم انه كما يسمى ذلك العلم
تهذيب الاخلاق لحصول تهذيب الاخلاق منه يسمى ايضا بعلم الاخلاق

قوله ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة قيل يصدق على
علم الحساب لان موضوعه العدد وهو مما لا يفتقر في الوجود الخارجي
والتعقل الى المادة اجيب بانا لا نسلم ان موضوع علم الحساب كذلك لان
موضوعه ليس العدد من حيث هو هو بل العدد من حيث الجمع والتفريق
والتقسيم الى غير ذلك ولا يخفى ان هذه الحيثية تعرض في موجودات
متفرقة منقسمة مجتمعة اما في الخارج واما في الخيال والبحث
عن العدد من حيث هو هو ليس في الحساب بل في باب الوحدة
والكثرة من الامور العامة في الالهيات ولا يخفى عليك وهن
هذا الجواب لانا لا نسلم ان عروض تلك الحيثية للعدد لا يكون
الا في الموجودات كذلك بل تعرض لنفس العدد مع قطع النظر عن معروضه
ولو سلم ان عروضها لا يكون الا باعتبار معدودات فلا نسلم
الاحتياج الى المادة بل يكفي عروضها لمعدودات متعددة و
المعدودات المتعددة المجردة يجري فيها الجمع والتفريق والتنصيف
وامثالها نعم قد يمثلون بها في الماديات للتوضيح والتسهيل
في التفهيم ولو سلم فانما يثبت المقصود لو ثبت ان الحيثية قيد

للموضوع وبيان للعرض الذي ... والظاهر انه ... ان الموضوع لابد

ان يكون مسلم الثبوت في العلم مع ان هذه الاصول يثبت في علم الحساب

وبيان الاول لا يخلو عن الاشكال فنحن نقول ... بعد ... ذكر

المادة ما هو ... من الهيولى والموضوع ...

... باعتبار الموضوع ... كل مركب من الوحدات

وليس بعد ذكر ... فلا يمكن اسقاط عدد من آخر الا باعتبار العروض

فالعدد من هذه الحيثية يحتاج الى المادة في التعقل **قوله** والعلم الاعلى

للعلوم مراتب بحسب الموضوع فما هو موضوعه اعم اعلى وما هو اخص

ادنى وما هو اخص من بعض واعم من بعض اوسط ويمكن ان يقال

العلو والتوسط والدنو ههنا بهذا الاعتبار فان موضوع الالهي

كما قرر الرئيس في الشفاء هو الموجود من حيث هو موجود وهو اعم من

موضوعات سائر العلوم ويمكن ان يكون باعتبار شرف مسائله فان

مسائله احوال الاله والمجردات المعرات عن المادة مطلقا وعلى الاول

كون الرياضي اوسط باعتبار ان موضوعه وهو المقدار اخص

من موضوع الالهي واعم من موضوع الطبيعي بحسب التحقيق لا الصدق

كما مر فان قلت ما نقلت عن الشيخ في بيان موضوع الالهي مخالف لما

في الكتاب قلت قول الشيخ ناظر الى موضوع الفن وما في الكتاب ينظر الى

موضوعات الكتاب المسائل فلا مخالفة فان موضوع المسئلة قد

يكون ... من موضوع الفن او عرضا ذاتيا له او نوعا من عرض الذاتي

كما تقرر في موضعه **قوله** يسمى بالالهي ... التسمية للشيء باسم

اشرف ابوابه **قوله** والفلسفة الاولى وجه التسمية كما يفهم من

الشفاء انه علم متعلق باول الامور في العموم وهو الوجود الذي هو

موضوع العلم او اول الامور في الوجود وهو الله سبحانه وتعالى واما

تسميته بالعلم الكلي فلتعلقه بالكليات كالعلة والمعلول و

امثالها ويطلق عليه ما بعد الطبيعة لان تالفنا بالمحسوسات

اولا وبالحواس الجسم والجسمانيات اي متعلق الطبيعي ثم تدرك المعقولات

بعقولنا ثانيا فبالنظر الينا يتقدم الطبيعي ولما كان يجب في نفس الامر

معلومات الالهي متقدمة بالذات او بالشرف بل بجميع جهات التقدم

على معلومات الطبيعي يطلق عليه ما قبل الطبيعة **قوله** كالكرة فقد يقال

لا يخفى انه يبحث في الهيئة عن البسائط العلوية والسفلية فان الجسم

يحتاج الى المادة وجودا وتعقلا ويجاب بان المراد بالمادة المخصوصة

والطبيعي يحتاج في الذهن والخارج الى مادة مخصوصة وما يبحث عنه

في الهيئة ليس كذلك فان الكروية مثلا تثبت في الهيئة بان تحوك

الثوابت [illegible] وارصدتها يدل عليها [illegible] انما يحتاج تعقل

مادة مخصوصة واما في الطبيعي فيثبت بالبساطة فيلزم تعقلها

بمادة مخصوصة ولا يخفى عليك انه لو كان المعتبر في الرياضي الاحتياج

الى مادة مخصوصة فيه وعدم الاحتياج في تعقل اليها يلزم ان يكون

كل قسم منها كذلك والحال ان الحساب باحث عن العدد في الخارج

والهندسة عن الخط والسطح والجسم التعليمي والموسيقى عن الزمان

باعتبار التخلل بين النغمات والنقرات وليس شيء منها مما يحتاج

الى مادة مخصوصة فيه وايضا القول بامتيازهما بالموضوع مخالف

لقول الشيخ فانه صرح بانه قد يكون المسائل مشتركة بين العلوم

ككروية السماء المشتركة بين الطبيعي والرياضي والامتياز بالبرهان

لا بالموضوع ولا بالمحمول فكيف يكون معتبرا في موضوع الرياضي ما لا

يعتبر في موضوع الطبيعي فانه لو كان كذلك لزم الامتياز بالموضوع

وانت

١٠

فانت تعلم ان امتياز البرهان على ما قرر مستلزم لتغاير الموضوع ايضا

لكن لا على ما ذكره اولا ولعل مراد الشيخ ان منشأ تغايره البرهان ويمكن ا

الجواب بوجه لعله اقرب الى الصواب وهو ان التعريف منقول من قدماء

الحكماء وهم يبحثون عن الهيئة الا عن الدوائر فانهم يتجردون عن

كل فلك بدوائره ويبحثون عنها وباعتبارها يسمى الهيئة بسيطة

غير مجسمة والمتاخرون يبحثون عن الاجسام ويسمى بحثهم هيئة

مجسمة فما بحث عنه القدماء لا يحتاج في الذهن الى المادة اصلا

وما قال الشيخ من الاشتراك ناظر الى طريقة المتاخرين الباحثين عن الاجسام

والله اعلم بحقائق الاحكام وتمثيل الشارح بالكرة غير مناسب لان

المبحوث عنه فيه ليس الكرة بل الكروية مما بحث فيه **قوله** ويسمى بالرياضي

لان الحكماء كانوا يأمرون المتعلمين بان يرتاضوا نفوسهم في ابتداء

التعلم بتعلم بعض منها **قوله** ويسمى بالطبيعي لانه يبحث عن الجسم الطبيعي

من حيث اشتماله على الطبيعة واعلم ان لكل من الالهي والطبيعي والرياضي

فروعا كذا قيل وفيه نظر اما فروع الالهي فبحث النبوة والامامة والمعاد

واما فروع الطبيعي فعلم الطب واحكام النجوم والفلاحة والتشريح وغير

الانفعال واما الرياضي فاصولها اربعة وهي الهندسة والحساب
والهيئة والموسيقى وفروعها علم المرايا وعلم المناظر وعلم الموازين و[illegible]
والجبر والمقابلة وعلم الجر كسند وقت الساعة وامثالها وعلم الزيجات
والتقاويم والفرق بين الجزء والفرع ان موضوع الفرع اخص من موضوع
الاصل ماخوذا معه قيد عرضي كبدن الانسان للطب فانه اخص من
الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الطبيعي ماخوذا معه حيثية الصحة او
المرض التي هي عرضية بالنسبة اليه والجزء ليس كذلك قوله فيسمى العلم
باحوال الصانع علما كليا وفلسفة اولى ووجه التسمية ما مر قوله وا
ختلفوا في ان المنطق اه عبارة الشفاء دالة على انه ليس منها حيث قال
في اخر المنطق هذا اخر ما قصدنا ذكره من المنطق على طريق الاختصار
ولننتقل الى العلوم الحكمية فانه لو كان المنطق من الحكمة فلا معنى للتنقل منه
اليها بل يكون التنقل من بعض المسائل الى بعض ويتوهم من اشارات
خلافها فانه قال ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك اصولا من الحكمة
وتحصيلها ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها مبتديا من علم المنطق
لكن يجوز ان يقال معنى قوله اني مهد اليك اصولا من الحكمة ومبتديا

من علم المنطق الذي هو من مقدماتها فلا يلزم ان يكون المنطق من الحكمة
قوله خروج النفس لا يخفى مسامحة ما فيه اذ الحكمة ليست نفس الخروج
بل علم يخرج بمعرفته النفس فهي مبدء الخروج والته فعلى هذا يكون الحمل [illegible]
مجازيا ولو كان المراد به ما يخرج الى كماله العلمي والعملي يحتمل دخول
العراقية قوله [illegible] الممكن اقول ان اريد الامكان الذاتي يلزم ان لا
يكون الحكيم الا كالانبياء عليهم السلام والصلوة لان النفوس الناطقة
متفقة في الماهية وما امكن لفرد نظرا الى ذاته امكن لاخر وان اريد الامكان
بحسب نفس الامر يلزم ان يكون كل شخص حكيما لان نفسه خرجت الى ما امكن
لها في نفس الامر والجواب ان المراد ما امكن لنا من حيث التعلق بالبدن
الممتزج بالمزاج المخصوص فان الاستعداد يختلف بحسب الامزجة ووقع
بهذا يندفع بعض ما تلونا عليك ويتضح الجواب اليك قوله بل جعل العمل
ايضا منها فيه انه لا يفهم من هذا التعريف ان العمل جزء الحكمة كما لا يدل
عليه كله منها بل يجوز ان يكون شرطا لحصولها قوله وكذا من ترك الايمان
فيه انه ترك هذا القيد من التعريف يجوز ان يكون تركه بواسطة
ان المتبادر من الموجود هو الموجود الخارجي والتعريفات يجب حملها

معانيها المتبادرة فتذكر يكون احترازاً عن الاستدراك لا لكون الموجودات
اتم فلا يجعل المنطق قسما من الحكمة النظرية **قوله** عن المعقولات الثانية قال في
الحاشية المعقولات الثانية ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في
الاعيان ما يطابقه فخرج العوارض المخصوصة بالوجود الذهني ويصدق
التعريف الاول على الوجود والوجوب [illegible] الثاني فقد يقال التعريفان متساويان
لان بعضهم [illegible] ان لوازم الماهيات لم تعقل الا عارضة لمعقول آخر
مع انها عارضة بحسب الوجود الخارجي ايضا زاد وافيد عدم المطابقة
للاحتراز عنها فاختص بعوارض الوجود الذهني لا يقال يرد على الاول
المفيد لحصر العروض في حالة تعقلها مع تعقل المعروض انه لم لا يجوز انفكاك
تعقلها عن تعقل المعروض وايراد الامثلة الجزئية المطابقة لما ذكره لا
يفيده ولا يرد على الثاني لتجرده عن الحصر لانا نقول الحصر مراد والمنع
مدفوع بالاستقراء كما في دعوى انه لا شيء اعرف من الوجود واما قوله
يصدق الاول على الوجود والوجوب اه ممنوع فانه نفرض عدم ان الوجود
والوجوب واضرابها من العوارض العقلية فيكون عروضها للعقل
بحسب الوجود الذهني فصدق الثاني عليها ظاهر في صدق الاول لخفاء

لكنهم يدعون البداهة في ان تصدق بالوجود وامثاله لا يمكن بدون الاضا[فة]
الى الغير فلا تنافي وتعيين التعريفين **قوله** لانها غير موجودة في الخارج اه يمكن ان
المراد بالامور العامة مبادي المشتقات ولا نسلم عدم وجودها في الخارج
بل هي موجودة في ضمن الافراد ولا معنى للبحث عن احوال اعيان الموجودات
الا جعل موضوع المسائل عنوانا دالا على الموجود الخارجي سواء كان ذلك
العنوان ذاتيا له او عرضيا له ويحكم في ذلك العنوان ليسري الحكم عنه الى ذلك
الموجود فالمحمول في حكمنا حال لذلك الموجود المدلول عليه فعلى هذا يكون
البحث عن احوال الامور العامة بحثا عن احوال الاعيان لان افرادها
موجودات خارجية **قوله** بل محمولات لا يخفى ان عدم وجودها في الخارج
انما هو على تقدير ان يكون المراد منها مبادي المشتقات ولا شك انه لا يصح
ان تجعل محمولات مواطاة كما هو المتبادر من الحمل بل المحمول انما هو المشتق
فلو كان المراد ههنا المبادي لا يصح القول بالمحمولية ثم لا يخفى ان القول
بانها محمولات خلاف الواقع لانها موضوعات في الواقع **قوله** لو قيل
المراد بحسب رجاعها اليه فنقول لا وجه له لظهور ان المقصود بالاعتبار
ليس هو الاحكام التي هذه الامور العامة محمولات فيه وايضا

لوكانت [illegible] بقيود مخصوصة بالموضوعات فتكون عرضا ذاتيا

ولا يكون من [illegible] مع ان الدلائل المذكورة انما تقيد

الاحكام [illegible] تقييدها بقيود مخصوصة خلاف الواقع

ايضا واعلم ان [illegible] ولو كان البحث عنها اصالة فانه المراد بالمبحث

[illegible] ولو [illegible] عنها [illegible] الا [illegible] كلام المحاكمات

بعد ما كان [illegible] الالهي هو العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث

الوجود لا انه قال العلم الالهي لا يبحث فيه عن احوال المجردات فقط بل يبحث

عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه باحوال

المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلي من العلم الالهي واعظم

ابوابه واشرفها فلهذا اسمي باسم الالهي واما باب الامور العامة فكالمقدمة

المبحوث عنها بالعرض **قوله** لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عن الحكمة

اقول الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر ايضا عن بحث المبدء والمعاد

من الطبيعي والالهي على اكمل وجه فلا خصوصية لها بالعملية فالوجه الاوجه

ان يقال اعرض عنها لانه ليس لنظرنا كثير مدخل فيها بخلاف الطبيعي والالهي

اذ تبين مباحثهما بالنظر وقيل اعرض عنها لان النظرية اشرف من العملية

لبقائه

لبقاء اثرها ابدا الا [illegible] فانها [illegible] النحل

بالصور القدسية [illegible] وحده [illegible]

مراتب القوة العاقلة [illegible]

العقل القريب وهاتان المرتبتان [illegible]

قوله وفيه بحث [illegible]

الوهم فابتناء الرياضي عليه ممنوع وان اريد بها ما لا يكون موجودا في

الخارج وان كان ثابتا في نفس الامر فالابتناء عليه لا يصلح علة للاعراض

عنه وانت تعلم ان مراد القائل من الموهومات [illegible] لما كان

الرياضي مبنيا على ما ليس موجودا في الخارج اعرض عنه لان الاهتمام بشان

الموجودات العينية اكثر فلا يرد ما اورد على الشارح والبحث الذي اورده

كلام السيد الشريف في شرح المواقف فان صاحب المواقف لما فرغ

من ايراد الدوائر الموهومة المبحوث عنها في الهيئة قال لا تحصل لهذه المباحث

هذه المباحث وانما يوصل فيها اصوات الجمادات ونحوها فاورد عليه

السيد الشريف قدس سره هذا البحث وانت تعلم انه تم توجيه دون المقال

والشارح لم يفرق بين كلام صاحب المواقف وما قال القائل المذكور واورد

عليه ت السيد بعبارته الرابطة **قوله** سواء وجد الى ان كان المراد بالفارض

الفارض بالفعل فلا وجه لقوله سواء فرضها او لم يفرضها وان كان المراد بالقوة

فلا يظهر صحته اذ تحقق عدم الفارض بالقوة غير ظاهر

فالاولى الاكتفاء بقوله سواء وجد فارض او لم يوجد ويراد منه الفارض

بالفعل **قوله** فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر قد يقال ما من مفهوم

الا ويمكن ان يحكم عليه في نفس الامر كان يقال ذو جهة الحيث شيء في نفس الامر

او معدوم او معلوم فيه دثبوت الشيء في ظرف فرع لثبوت المثبت له في ذلك

الظرف فكل مفهوم موجود في نفس الامر والجواب ان الحكم في تلك القضية

اما على الافراد كما هو في القضايا المتعارفة او على المفهوم فان كان الاول

فهو غير واقع اذ ليس للموضوع فرد لا في الذهن ولا في الخارج الا على سبيل

الفرض وهو يستلزم الوجود الفرضي وعلى الثاني يلزم وجود المفهوم

لا الافراد والحق ان امثال هذه القضايا فرضية والحكم الفرضي يستلزم

وجود الموضوع فرضا **قوله** ومثلها يسمى ذهنيا فرضيا لا يقال

بان وجود ذلك كما انه ليس في الخارج حقيقة ليس في الذهن حقيقة ايضا

وكما انه في الذهن يكون موجودا بحسب الفرض كذا يمكن ان يقال وجوده في الخارج

ايضا

ايضا بحسب الفرض فلم لا يجوز ان يسمى ما يفرض وجوده في الخارج خارجيا

فرضيا وعلى هذا وقع بين الخارج ونفس الامر عموم من وجه كما بين الذهني

وبينها لانا نقول لا ق الموجود الذهني على ليس باعتبار انه موجود في

الذهن بحسب الفرض بل باعتبار ان وجوده مطلقا ليس الا بحسب فرض

الذهن **قوله** فاقول لم لا يسلم انه لا يخفى عليك ان كلام القائل في قوة

المنع اذ هو موجه لعبارة المصنف والشارح مدع الاولوية

والقائل يمنع الاولوية مستندا باتحاد المال فلا يكون المنع من الشارح

موجها باداب المناظرة **قوله** ولا دلالة للفظ الطبيعيات على تلك الحيثية

اقول لا كلام في اشعار الطبيعيات بمباحث الاجسام الطبيعية كما فسر

القائل ووصف الطبيعي مشعر بالحيثية اذا اتصاف الجسم بالطبيعي

باعتبار موضوعيته للعلم الطبيعي وموضوعيته باعتبار هذا القيد فالوصف

مشعر به **قوله** فلا شك انه بيانه ان المصنف رتب كتابه على ثلثة اقسام

الاول في المنطق والاخيران في الحكمة فلا شك ان المقصود من قوله

القسم الثاني في الطبيعيات الثالث في الحكمة الطبيعية وفيه تامل اذ الظاهر

ان مراد المص من الطبيعيات بلفظ الجمع ما يشعر بالتعدد فتفسير القائل

نظراً الى اللفظ اولى بان يكون مراداً من تفسيره قوله وايضا يجيء فيه اه
لا يجب هذا الحمل بل يجوز ان يراد من الالهيات مباحث الاله والمجردات بل
لا يبعد ان يقول القايل لما كان لفظ الالهيات مشعرا بالموضوع فرعاية
تطابق النظر يقتضي ان يكون الطبيعيات ايضا مشعرة به فالاولى ونحن نشير
الى توجيه وجيه لهذه العبارة اوجه من ذينك الوجهين قوله
ويلزم ان يصدق هذا التعريف على شيء فيه انه يجوز ان يراد بالانقسام
الانقسام الفعلي وهو ليس من خواص الكم فان قلت كما انه ليس من
خواص الكم لا يعرض الجسم بالذات بل هو من خواص الهيولى
قلت المراد من قبول الانفصال قابليته لان يطرو عليه الانفصال
كما يقال كل ماهية موجودة قابلة للعدم ولا شك ان الجسم
بالذات كذلك نعم لو اراد بقبول الانفصال ان يتصف به
ويصير الانفصال صفة له فهو من خواص الهيولى فان قلت كيف
يراد الانقسام الفعلي مع ان الفلك لا ينقسم بالفعل ولذا قرر
الشارح في الحاشية بان المراد منها الانقسام الوهمي قلت هذا
وهم من الشارح اذ امتناع انقسام الفلك ليس نظرا الى ذاته والفلك

قابل

قابل بالذات للانفصال وصرح بهذا الشيخ في تعليقاته ثم نقول لفظ
بالذات قد يطلق على ما يقابل بالعرض وحاصله ان لا يكون باعتبار
المتعلق حتى يكون نسبته الى الذات مجازا كالمتحرك بالذات مثلا
وقد يطلق على ما يكون الذات سببا فان اراد بالذات ههنا المعنى
الاول نختار الشق الاول ولا نم عدم صدق التعريف على شيء فان
نسبة قبول الانقسام الى الجسم ليس بمجاز وان كان للعرض مدخل فيه
وان اراد المعنى الثاني نختار الثاني ولا نسلم صدقه على شيء من الهيولى
والصورة لان كون ثبوت الانقسام لهما حقيقة ثم اذ لا احد ان يقول
كل انقسام فرض ثبوته لاحدهما ليس الا هو للجسم بل نقول تركب الجسم من
الهيولى والصورة يجوز ان يكون اتحاديا كما هو تحقيق صدر المتاخرين
قدس سره فلا تميز بين الهيولى والصورة بحسب الخارج قوله وان
اراد والقابلة في الجملة اه اقول لو اريد القبول في الجملة بمعنى ان
قبوله لا يكون بتبعية جوهر اخر وان كان بتبعية عرض لا يرد ما ذكر
وقد يجاب باختيار الثاني وحمل الجهات على ما هو بالذات فلا يصدق
على الهيولى اذ ليس له بالذات جهة من الجهات ولا باس بصدقه على الصورة

لانّا الجسم في بادي الرأي ولو اعتبر في الجوهر التركيب لم نصدق على شيء

قوله وهو مرتب على ثلثة فنون اه لا يخفى عليك انه لما رتّب الطبيعيات

على ثلثة فنون لزم ان يكون كلّ منها جزءا منها فيلزم كون الاول المشتمل على

مباحث الهيولى والصورة ولوازمها وتشخصهما من الحكمة الطبيعية

مع انّ تلك المباحث من الالهي وسيصرح به الشارح والحق انّ المراد

بالطبيعيات المباحث المنسوبة الى الطبع سواء كان من مسائله او من مباديه

فهذا التفسير هو الاولى لا ما قال القائل الاول ولا ما حسبه الشارح و

لا ينحصر في الفلكيات والعنصريات فذدنا فنّ في الحصر باعتبار الكواكب ويدفع

بانّ المراد بالعنصريات العنصريات وما يتركّب منها وبالفلكيات

الافلاك وما هو حاصل فيها اي في ثخنها لا في جوفها المتولد العنصريات

لكن مع هذا لا يشمل المتممات اذ هي ليست بافلاك ولا في ثخانتها

فالمراد بالفلكيات الاجسام المنسوبة الى الفلك اما بكونها فلكا

او جزءا منها او حاصلا في ثخانتها قوله الفن الاول فيما يعمّ الاجسام

اه فيه انّ مما ذكره في الفن الاول المكان وهو ليس مما يعم الاجسام

اذ المحدد لا مكان له الّا ان يراد بالاجسام قسما الجسم اي الفلكي

والعنصري

والعنصري دون اشخاصها قوله اي الطبيعية صفة الجسم الجوهري بالطبيعي

باعتبار كونه موضوعا للعلم الطبيعي الباحث عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة

والمادة ويقال للجسم العرضي التعليمي لانه يبحث عنه في العلوم الرياضية

المسمّاة بالتعليمي قوله وان كان جوهرا طبيعيا اه اقول يفهم من هذا الكلام

ان التغاير بينهما على هذا التقدير بالجوهرية والعرضية ولا يخفى ان قبول الابعاد

فيهما متفاوت اذ اتصال الصورة والمقدار ليسا من نوع واحد فان

اتصال الاول يمنع التفاوت والمساواة بخلاف الثاني قال الشيخ في

الهيات الشفاء الجسمية الحقيقية صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض

الابعاد الثلثة وهو غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم

من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه

بانه مساو او معدّ وذو بله او عادّ له او مشارك او مباين وانما ذلك له من

حيث هو مقدّر وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها

انتهى فعلم انّ قبول الابعاد فيهما متفاوت والحاصل ان الابعاد المعتبرة

في مفهوم الطبيعي مقيدة بالابهام والاطلاق والابعاد المعتبرة في

مفهوم التعليمي ماخوذة مع التعيين فليس الامتياز بمجرد الجوهرية والعرضية

كالشعر بر العبارة **قوله فصل** في ابطال الجزء الذي لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا في
حقيقة الجسم البسيط اي ما لا يتركب من الاجسام المختلفة الحقائق
فعند الحكماء هو متصل واحد لا يكون له اجزاء ومفاصل لكنه قابل
للانقسامات الغير المتناهية وقال محمد الشهرستاني انه متصل واحد
لكنه قابل للانقسامات المتناهية والمتكلمون على انه ليس بمتصل بل له اجزاء
ومفاصل وكل من اجزائه لا يتجزى لكن الجمهور منهم على انها متناهية و
النظام على انها غير متناهية وذي مقراطيس يقول انها اجسام صغار صلبة
غير منقسمة بالفعل فالمذاهب خمسة ومنهم من قرر الخلاف في الجسم المفرد اي غير
المركب مطلقا من الاجسام فلا يتاتى فيه مذهب ذي مقراطيس فالمذاهب
على ذلك اربعة هكذا قرره السيد المحقق قدس سره في حاشيته على بعض شروح
الهداية ولا يخفى عليك ان في عد ما نسب الى النظام من المذاهب نظرا اذ
هذا ليس مذهبا للنظام بل ما هو مذهب النظام تركب الاجسام
من الالوان والاضواء والطعوم وغيرها من الاعراض الا انه يلزم
على مذهبه ذلك من حيث لا يدري اذ هو بعدما اطلع على ادلة نفي
الجزء قال بقبول الجسم القسمة الى غير النهاية يرد من مذهبه ان تكون اقسام

متناهية بحصول ذوات الاقسام فلزم القول بانه مركب من اجزاء غير
متناهية بالفعل فلزم القول بالاجزاء واعلم ان اثبات مذهب الحكماء
وهو اتصال الجسم المفرد وتركبه من الهيولى والصورة لما كان
موقوفا على ابطال الجزء استدل المص عليه وبعد ابطاله يثبت
الاتصال على ما يقول الحكيم لان مذهب الشهرستاني يستلزم
اثبات الجزء ثم نستدل على تركبه من الهيولى والصورة **قوله**
ويقال الجوهر الفرد الظاهر ان اطلاق الجوهر الفرد عليه باعتبار انه ليس قابلا
للتجزية ولا جزء له ولا ينافي هذا الاطلاق جزئيته للجسم **قوله** وهو
جوهر ذو وضع الوضع هنا كون الشيء بحيث يشار اليه بالاشارة الحسية
وقد يطلق على المقولة وقد يطلق على ما هو جزؤها اي نسبة الشيء الى الامور
الخارجية واعلم ان المراد بالوضع يحتمل ان يكون الوضع بالذات
وان يكون في الجملة وكذا المراد بالقسمة وعلى تقدير ان يكون كلاهما
بالذات يصدق التعريف على الجسم ولو كان المراد منهما ما في الجملة
يصدق على كل من الصورة الجسمية والنوعية اذ هما لا يقبلان القسمة
لا بالذات ولا في الجملة وكذا لو كان المراد من الاول ما هو بالذات

ومن اتنا ل ما يو بكما الحاصل وفي عكس هذا يصدق على الجسم ايضا ولا يخفى
عليك انه لو اريد بالقبول الفرقان واريد بقبوله بالذات ما يقابل
ما بالعرض لا يلزم شيء مما ذكر مع ان في النقض على المقدمتين التي بحث
اذ النافض ممنوع وضيعة الاثبات والصدق المذكور غير مسلم
قوله لا قطعا ولا كسرا الاولى ان يقال لا فعلا ولا فرضا ولا وهما
لاشعار عبارته بحصر القسمة الخارجية في الكسر والقطع وليس كذلك
وامتناع الكسر والقطع للصغر وقيل امتناع الكسر للصغر والقطع للصلابة
وانت تعلم ان الصلابة لا يكون سببا لامتناع القطع بل يكون سببا
لعسره والصغر لا خصوصية له بالكسر قوله ولا وهما لعجز المتوهم
عن تمييز طرف عن طرف لان الوهم من القوى الجسمانية وهي متناهية
في الاثر فلا بد ان ينتهي الوهم الى حد لا يمكن ان يصدر عنه التقسيم
ويعجز عن ذلك وفيه نظر لان الوهم في امثال ذلك انما يكون آلة
لا مؤثرة ولا دليل على وجوب انتهاء الآلة القوى الجسمانية بل هم مصرحون
باثبات النفس المنطبعة لاجل التحريكات الغير متناهية قوله والقسمة الوهمية
اعلم ان العقل اذا لاحظ امتدادا اضيفه بمعونة الوهم الى اجزاء معينة

يسمى هذا

يسمى هذا قسمة وهمية واذا حكم بان هذا الامتداد وكل جزء من اجزائه
يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا قوله اذ لا متصور
الشيء الخ عدم كونه متصورا ممنوع غايته ان المتصور مما لا فرد له
وجود له الا في الذهن كاجتماع النقيضين وامثاله فالاولى ان يقول
اذ لا يكون شيء الخ فافهم فان قلت كل متصور موجود في الذهن وما
لا يوجد لا ذهنا ولا خارجا فهو غير متصور قلت لا نسلم ذلك بل
المتصور انما يكون موجودا في الذهن لو كان له فرد واما لو لم يكن له فرد
فلا يكون موجودا قوله لانه لو لم يكن مانعا لكانت الخ قد يقال الملازمة
ممنوع اذ يجوز ان يكون بين الاجزاء خلاء وعلى هذا يصدق ان لا مانع
في الوسط من التداخل مع عدم التداخل اذ الظاهر ان الكلام في ابطال
تركب الجسم منه ومن الجائز ان يكون الاجزاء في الجسم كذلك واتصال
الاجزاء في الجسم مع عدم التداخل والتفرق بناء على خصوصية ونسبة يقتضيها
والجواب انا نفرض الاجزاء متصلة بدون الفرج ويتم الكلام بهذا وان
لم يكن وقوعها في الجسم كذلك مع ان وقوع الخلاء بين الاجزاء مع الاتصال
بعيد غاية البعد واعلم ان في قوله والا لكانت الاجزاء متداخلة تسامحا

اذ لا يلزم من عدم المنع تداخل المجموع بل يجوز تداخل احد الطرفين في
الوسط و تداخل كل طرف في بعض الوسط فالاولى ان يقال و الا يلزم
انقسام الوسط لو تداخل كل من الطرفين مع شيء من الوسط او تداخل
الاجزاء الثلثة المفروضة فلا يكون وسط وطرف او تداخل احد
الطرفين مع تمام الوسط فلزم ترجيح بلا مرجح لاستواء نسبة الطرفين
الى الوسط و ايضا لا يكون وسط وطرف واعلم انه يمكن الاستدلال
على تقدير وجود الجزئين ولا حاجة الى الثلثة بان يقال لو وجد الجزءان
متلاقيان فتلاقيهما اما بالكل او بالبعض والاول تداخل والثاني
يستلزم الانقسام بل نقول لو وجد جزء يمكن ملاقاة جزء اخر له يلزم
اما تداخل او انقسام **قوله** بعضها في حيز بعض لا يخفى ما في هذا النفي
فالاولى دخول بعضها بتمامها او ببعضه في حيز بعض اخر او بعض حيز
اخر بحيث يتحد الداخل المدخول في الوضع والحجم **قوله** وايضا فلا يكون
وسط وطرف اقول لو استدل في بطلان التداخل بلزوم عدم الحجم
ينتقض دليل ابطال الاجزاء بالنقطة فان الدليل جار فيه فالاولى ان
يقال وذلك ينافي تركيب الجسم منها لانه لا يحصل الحجم والمقدار **قوله**

لونا نقول حاصل السؤال منع الانقسام وحاصل الجواب اثبات المقدمة
...
جزء الجسم فرضي فلا جزء له ... او بانه يختلف بحسب النهايات يلزم
من قيام النهايات بالجسم انقسامه في الخارج فيلزم كون الجسم منقسما
بالفعل الى اجزاء غير متناهية فالاولى ان لا يقيد وحدة المحل
بقوله بحسب الاشارة حتى يكون المراد بها كون المحل بحيث لا يمكن ان
يفرض فيه شيء دون شيء وانما قلنا فالاولى لانه يمكن توجيهه بان
المراد بالاشارة الاشارة العقلية وحينئذ يستلزم ما ذكر **قوله**
فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط اه في بعض صور ملاقاة الجزء بتمامه او
ببعضه للاخر بتمامه او ببعضه **قوله** او بمجموعها صورتان اثنان ملاقاة
ما فرض على الملتقى ببعضه مع كل منها كذلك بناء على تداخل الاجزاء
قوله او من كل واحد منهما شيئا بان يلاقي ببعضه لكل منهما ببعضه
او يلاقي بتمامه لكل منهما ببعضه بان يتداخل فيه والبعض من كل منهما **قوله**

فالا لكان الكبير منقسما كما لا يخفى وايضا يجوز لكل من الاجزاء ان تكون موقع

المنقسم فينقسم وقد يتوهم انه يمكن وقوع الجزء المفروض على الملتقى غير

ملاق لاحد من الجزئين بل يكون فرجة من البين وجوابه كما عرفت

في الدليل السابق **قوله** لاحتمال ان يقتضي توهم الانحصار في فرد وانت

تعلم ان اتمام الدليل لا يتوقف على تعدد الاجزاء في الخارج بل يتم وان كان

توهم تقتضي الانحصار في فرد لان فرض تعدده ممكن وهو كاف في المقصود

كما لا يخفى بل لا يحتاج الى فرض التعدد في الخارج بل يكفي ان يتصور العقل

اجزاء بالطريق المذكور فافهم **قوله** فعلى هذا تناسب اه قد يقال اطلاق

الجزء عليه باعتبار تركب الجسم منه ولذا اعنون الفصل برد وجود الجوهر الفرد

قوله بان نفرض الجسم بين الجسمين اقول بديهة بطلان تداخل ما ليس

له مقدار اصلي فيما له مقدار في الجهات الثلث ممنوع عند المص فانه صرح

بان تداخل المتحيز بالذات مستحيل في متحيز من جنسه كما سيجي فلا

يتاتي هذا الكلام من قبل المص كما لا يخفى على انه انما يلزم تداخل الجوهر

في نقطة عرضية واستحالته ممنوعة **قوله** في اثبات الهيولى اي في بيان ثبوتها

والظ انه لفظ يوناني **قوله** كل جسم من حيث هو جسم لفظ الحيثية يستعمل

لمعان ثلثة الاطلاق والتقييد والتعليل والمراد ههنا هو الاطلاق **قوله**

لانهم يثبتون لها من حيث هو نوع من انواع الجسم صورة اخرى اقول عبارته

مشعرة بان اعتبار الحيثية ناظرة الى الانواع والظ انها ناظرة الى افراد الجسم

فان افراده الشخصية قد يكون لها اجزاء غير ما ذكر كالصورة النوعية

والصورة العرضية مثل السرير المركب من الخشب والهيئة السريرية وكالمزاج

بالنسبة الى المعجون كالترياق مثلا **قوله** مركب من جزئين اي بحسب الخارج

مركب من جزئين لكل منهما وجود غير وجود [illegible] الاخر ووجود الكل فلا

يرد النقض بالاجزاء العقلية ولو كان الكلي الطبيعي موجودا في الخارج

قوله الحلول اختصاص شيء بشيء اه لا يذهب عليك ان الحال ما يتصف

بالحلول فلو كان معنى الحلول ذلك يلزم ان يكون المحل حالا اذ يصدق

التعريف عليه فالاولى ان يجعل المعرف حلول الشيء وان يقال في

تعريفه اختصاصه بشيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة

الى الاخر **قوله** بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر اه

اقول لا يخفى عليك ان المراد من الاشارة بين المتحدين اما ما هو بالاصالة

ان بالتبعية اولا وكلاهما بالاصالة او بالتبعية والثاني في الجملة حلول الاول في

الجملة والثاني في الجملة ايضا فهذه ستة احتمالات في كل منها بحث اما الاول

فلان الاشارة الى الجسم بالاصالة عين الاشارة الى السواد الحال فيه بالاصالة

وكذا الثاني اذ الاشارة الى السواد بتبعية الجسم عين الاشارة الى الجسم

حال كونها بتبعية الاشارة اصالة الى السواد واما الثالث فلصدقها

على كل واحد من العرضين الحالين في محل واحد كاللون والضوء العارضين

للشمس مثلا فان الاشارة الى ضوء جرمها اصالة عين الاشارة الى لونها

تبعا مع انه لا حلول بينهما واما الرابع فلان الاشارة الى لون الجرم

بتبعية الاشارة اصالة الى ضوئه عين الاشارة الى الجرم اصالة واما

البحث في البواقي فعلم مما ذكرنا في هذه الاحتمالات الاربعة اللهم الا

ان يراد بالاختصاص ذلك ولا يمكن تحقق هذا بدونه وعلى هذا تختار

الاحتمال الثالث وتمنع المحذور المذكور **قوله** لا تتحد بناء اليها اشارة

حسية اه وايضا لا يصدق على حلول الحال لا يقبل الاشارة الحسية

على ان قبل محل كحلول الاصوات والطعوم في محالها وهي الاعيان حسا

واجيب بان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا ولا امتناع

في الثاني وفيه بحث ظاهر ولا يخفى ان المنع ليس وظيفة الناقض في التعريف

لان للمعرف مرتبة المنع هذا ويمكن الجواب بان الحلول اما سرياني

وهو ما يكون مع كل جزء من المحل جزء من الحال واما غير سرياني

وحلول الصورة من الاول وهو المعرف فلا يخرج عن الحد

قوله بل لا اتحاد في الاشارة العقلية فيه ان الاطراف المتداخلة

متحدة فيها حال التداخل **قوله** الثاني انه لا يصدق على حلول الاطراف

اجيب عنه بمثل ما اجيب عن الاول اي بحمل المعرف على الحلول السرياني

مع ان عدم الصدق ممنوع لان الخط سار في السطح من حيث الطول و

كذا السطح سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق

والحاصل ان الحلول السرياني اعم من ان يكون في جميع المحل او في جهة

صرح به بعض المحققين **قوله** الثالث لا يخفى ان الوجهين الاولين

يوجب نقض التعريف من حيث الجمع وهذا يوجب نقضه من

حيث المنع ويمكن الجواب عنه بان المقصود من قوله اختصاص شيء

بشيء وجود شيئين متميزين عند العقل وتحقق ذلك في الاطراف

المتداخلة ممنوع **قوله** بل الاشارة اليه قد تكون امتدادا خطيا فيه

فسا... الاشارة فعل المشير وهو تخييل الامتداد لا نفسه

فان قلت لا يجوز ان يكون في الاصطلاح موضوعا لهذا المعنى

قلت لو كان كذلك لجاز بل وجب بحسب الاصطلاح ان يقال اخذت

الاشارة ولم يصح فلك اشرت اشارة حسية قوله وقد يكون

امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي اه يفهم منه ان الامتداد السطحي

يلزم ان يكون طرفه خطا ينطبق على الخط المشار اليه ولا يلزم ذلك

بل يجوز ان يكون ذلك السطح على هيئة مثلث قاعدته عند المشير

وراسه نقطة عند الخط المشار اليه منطبقة على نقطة منه وايضا

قد تكون الاشارة الى الخط امتدادا جسميا على هيئة مخروط قاعدته

عند المشير وراسه منطبقة على نقطة من المشار اليه وايضا يجوز ان

ان يكون الخط المشار اليه محيط دائرة كدائرة الفلك مثلا فلا يجوز

انطباق طرف السطح الذي هو امتداد الاشارة عليه قوله والفرق

بين الاشارتين يفهم منه ان الاشارة القصدية يجب انطباقها على المشار

اليه بل يفهم ان الفرق بين القصدي وغيره بالانطباق وعدمه وانت

تعلم انه لا يلزم ذلك اذ يجوز ان يقصد الاشارة الى الخط بالامتداد

خطي بل الى السطح بل الى الجسم كيف وقد قال ... على ان الاغلب في

الاشارة الحسية الامتداد الخطي ... ان الحاكم بالاشارة وقصد

تامل فيه وفيما يليه والحق ان الاشارة تعين وتميز من جانب العقل

لكن العقل حال التعيين يتوهم في الاجسام والجسمانية المحسوسة

امتدادا يصل اليه فالمشار اليه قصدا اما بعينه وبتميزه العقل

وبذلك صرح في الشفاء ولا يبعد ان يقال ان الاشارة ولو كان

بتميز العقل وتعيينه لكن كثيرا ما يعين العقل مشارا اليه ويقصد

اليه بالاشارة بتخيل ان امتدادا يصل اليه وان طرفه ينطبق عليه

كما في الخطوط والسطوح والقصيرة المستوية كما يشهد به الوجدان

دون الخطوط الطويلة جدا قوله اشارة الى النقطة قصدا والى الخط

بتعا قيل عليه انه لا يمكن الاشارة الى النقطة والخط والسطح قصدا

وبالذات كما صرح به شارح حكمة العين من ان النقطة والسطح و

الخط لا تتميز في الوضع اي لا يمكن ان يشار الى كل واحد منها على سبيل

الاستقلال بل النقطة مشار اليه بتبعية الخط والخط بتبعية السطح

والسطح بتبعية الجسم لانها لو تميزت في الوضع لكان ماس النقطة

والماء في الورد لكن يرد انه لو كان هذا معنى الحلول لا حاجة بعد ما تقرر

معنى الحلول الى اثبات ان الصورة ان الصورة لا تتجرد عن الهيولى

وان العرض لا ينتقل عن الموضوع مع انهم يثبتون تحققها اثباتها واتو ا

بمقدمات يشكل اتمامها ونحن اغنيناك عن ارتكاب هذا

التكلف فتذكره قوله بعينه يفيد ان عدم الاحتياج بنوعه لا

ينافي الاختصاص بشخصه اذ العرض لا يحتاج بنوعه الى موضوعه

المعين بل احتياجه بشخصه ود نظرا الى ذاته يفيد ان المعتبر في

الحلول احتياج مع قطع النظر عن سائر القيود ليخرج المتداخلان

فانهما مع التداخل والحيثية يحتاج كل واحد منهما الى الاخر وايضا

هذا القيد مشعر بلزوم كون منشا المعية غير خارج عن الذات حتى

لا ينتقض بسطوح الافلاك الممتنعة تحقق كل واحد منها بشخصه بدون

مماسة وقال الشارح في الحاشية بعينه اي بحسب شخصه وهذا مبني

على ما ذهبوا اليه من ان تشخص الصورة بالهيولى وتشخص العرض

بالموضوع وفائدة هذا القيد اخراج سطوح الافلاك المماسة

فانه لا يمكن مفارقة بعضها عن بعض لكن لا بواسطة ان تشخص موقوف

عليه بل لامتناع الخرق والالتيام وانت تعلم انه لا يفهم منه فائدة قوله نظرا الى ذاته

ويمكن ان يقال المعنى الاختصاص كونه بحيث يمتنع ان يوجد بدون الحصول

فيه سواء كانا جوهرين او عرضين او مختلفين وليس فيه ذلك ويخرج

السطوح المنطبقة بعضها على بعض قوله فمعنى حلول الشيء اه على هذا

المعنى التعريف لا يلزم ان يكون الحال حالا قوله حقيقة حلول الاعراض اه يحتمل

ان يكون قوله حقيقة او تقديرا تفصيلا للاشارة الحسية اي يكون

تفصيلا للاتحاد وعلى التقدير ين يرد ان المكان بمعنى البعد المجرد

الموجود لا يقبل الاشارة الحسية تحقيقا لتجرده وعلى تقدير ان يكون

مشارا اليه بالاشارة الحسية لا يتحد مع الجسم فيها بل على هذا التقدير

ايضا يصير مادية ولا يبقى مكانا وايضا اكثر من اعراض الاجسام

لا يقبل الاشارة الحسية ولا الاتحاد مع المحل فيها الا ان يكتفي في كون

الاتحاد او الاشارة تحقيقا كون محلها قابلا للاشارة بالذات

كالسكون والاصوات والطعوم مثلا قوله وهذا التعريف صادق

عليه فيه انه يجوز ان يكون التعريف المذكور لحلول الصورة والعرض

والحاصل ان حلولها كونهما حاصلين فيه بحيث اه قوله اما ادا

الجهة غير مماسها الى جهة اخرى فيلزم انقسامها و مماس الخط الى يمينه
غير مماس الى يساره فيكون منقسما في العرض و مماس السطح الى اعلاه
غير مماس الى اسفله فيكون منقسما في العمق فلا تكون النقطة نقطة و
لا الخط خطا و لا السطح سطحا كيف و قد نظرنا تغاير الجهات فيما يشار
اليه بالاستقلال مطلقا بل البديهة لا تشهد الا بتغاير الجهات في
المشار اليه بالاستقلال المتحيز بالذات المانع لمكان دون الاعراض
التي لا جرم لها و لا امكان و اعلم انه يفهم من قوله في الصورة المذكورة
التي وقعت الاشارة الى النقطة قصدا و الى الخط تبعا انه يصدق
الاتحاد في الاشارة بين الخط و النقطة و لا يخفى ان ما يفهم من هذا
التقرير انما هو الاتحاد في الاشارة بين الخط و النقطة التي وصل الامتداد
اليها لا النقطة التي هي نهاية الخط فلا يصدق الاتحاد في الاشارة
بينها و بين الخط لان الخط يستتبع الاشارة الى النقطة التي وصل الامتداد
اليها يكون مشار اليه مع عدم الاشارة الى تلك النقطة اللهم الا ان
يراد ان الاشارة بالذات الى احدهما عين الاشارة الى الاخر بالتبع
او عينها في الجملة و التحقيق ان الاشارة الحسية القصدية لا يمكن الى

الاطراف

الى الاطراف فان الحق كما يفهم من اشارة الحكماء لا سيما الشيخ في الشفاء
ان المتحقق في الخارج ليس الا الجسم و هو امر واحد الا ان الحظ احد ظاهره
فقط و لو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح و كذا حال الخط و النقطة فوجود
هذه الامور تخييلي و ما يشار اليه قصدا بالاشارة الحسية يلزم
ان لا يكون كذلك تامل قوله ينطبق السطح الذي هو طرفه اه لا يلزم ان يكون
طرف الامتداد الجسمي سطحا بل يجوز ان يكون خطا و ان يكون نقطة و
الظاهر ان وصفه بما ذكر بناء على انه الظاهر الغالب بل يجوز ان يكون
السطح المشار اليه بحيث لا يجوز ان يخرج من المشير امتداد طرفه ينطبق
عليه كسطح الفلك و كذا نقول فيما بعد ذلك قوله و امتداد جسمي
ينطبق السطح الذي هو طرفه فقد يكون طرف الامتداد الجسمي نقطة و
قد يكون خطا و قد يكون سطحا لكن غير صالح للانطباق على سطح الجسم
المشار اليه قوله و يمكن ان يتكلف اقول لا يخفى عليك انه مع هذا التكلف
يرد انه يصدق التعريف على مجموع المادة و الصورة التي هي الكل بالنسبة
الى كل من اجزائها و يدفع بذلك التكلف انتقاض التعريف باختصاص
الهيولى بالصورة و الجسم بالمكان و المكان بالجسم و الثاني بالجزء

الا عارضة قوله لا يخفى على البصير ان الصورة الجزئية المرتسمة في الخيال
لها اختصاص ناعت بالنسبة الى النفس الناطقة اذ لها تعلق معها بان يقال
النفس عالمة بها مع انها ليست حالة فيها ان يقال المراد بالناعت اما ما يكون
نعتا بالذات او ما يوجب نعتا بالعرض و على الاول يلزم ان يكون اللون
و الضوء بالنسبة الى جسم سطحه يتصف باللون و الضوء اولا و بالذات
غير حالة و على الثاني يلزم ان يكون الامور الخارجية التي صورها عند العقل
حاصلة حالة فيها اذ هي معلومة بالعرض و لها تعلق بالنفس يصحح لان يقال
النفس عالمة بها بالعرض قوله ههنا بحث في بحث لانا لا نسلم
تحقق ذلك التعلق الذي بين البياض و الجسم بين الفلك و الكوكب
و الجسم و مكانه فانا و ان لم نعلم ماهية اختصاص البياض بالجسم لكن
نعلم بديهة عدم ذلك التعلق الحاصل له بالجسم بين الجسم و مكانه و الفلك
و كوكبه و الحاصل ان نحو الاختصاص الذي يكون للنعت بالنسبة
الى المنعوت بديهي بوجه مميز عن غيره فان العقل يجوز للا يصار
اختصاصا خاصا بموصوفاتها لا يشاركها فيه غيرها و يفرق البديهة بين
ذلك الاختصاص و بين انحاء الاخر من الاختصاص قوله لانا قد نطلق على الجسم

الذي

الذي اه الاولى ان يقال على الاجسام التي تركب منها ليطابق المثال و قد يطلق
ايضا على الماهية النوعية من جسم مركب من افرادها جسم اخر كالخشب مثلا
بالنسبة الى السرير قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون السؤال اعتراضا على المصنف بان
ذكر تلك المباحث ههنا غير مناسب لمقاصد الالهي و يمكن ان لا يكون ايرادا
بل طلبا للنكتة في ايرادها ههنا و قد يقال على الاول ذكرها من الالهي فيه
ان يكون ايرادها ههنا غير مناسب لجواز ان تكون للمباحث من المسائل
المشتركة التي يكون من الالهي من حيثية و من الطبيعي من جهة اخرى و على الثاني
ان النكتة في ايرادها يجوز ان يكون ذلك و كلاهما بعيد قوله فان البحث
اما عن وجوده اه فيه ان البحث عن الوجود كيف يكون من المسائل لكون الوجود
ليس عرضا ذاتيا للشيء و لذا قيل الهيولى موجودة من المسائل المقلوبة و المراد
بعض الموجود هيولى و يمكن توجيه قول صاحب المحاكمات بان المراد بما قال فان
البحث ههنا اما عن وجود المادة الخ ليس ان الوحدة و غيره موضوعا
لتلك المباحث بل المراد انها محمولات فان البحث لو استند الى الموضوع
يراد غالبا انه يجعل محمولا عليه و لو استند الى الاحوال كما ذكر يراد انها محمول
و قوله و لهذا ذلك غني عن المادة اي من جهة البحث يعني انه لا دخل للمادة من جهة

كان المكان في المكان مذاهب كثيرة لكن المشهور المعول عليه عند الجمهور
مذهب المشائيين والاشراقيين والتعريف صادق على المكان باي
مذهب اريد واشار او لا الا مذهب الاشراقيين لان جريان
النقض فيه اظهر ويمكن ان يقال المراد بقوله حاصلا فيه ان حصول يعتد
بكونه فيه فلا نقض **قوله** فلان الاشارة اه لو كان هذا الدليل حقا
يلزم ان يكون الاشارة الى اي جسم كان اشارة الى سطح الفلك الا
لان الاشارة الى ذلك الجسم اشارة الى سطحه والاشارة الى سطحه
اشارة الى السطح الذي هو مكانه والاشارة الى هذا السطح اشارة
الى الجسم الذي هو هذا السطح نهايته حتى ينتهي الى نهاية الاجسام وا
السطوح والحق ان قوله الاشارة للاسطح اشارة الى السطح الذي
هو مكانه غير مسلم وقوله للانطباق عليه غير مثبت له لان مجرد الانطباق
لا يستلزم اتحاد الاشارة لان الاشارة تمييز في العقل ولا يلزم من
تمييزه شيئا تمييز ما ينطبق عليه لا بالذات ولا بالتبعية كما لا يخفى
قوله من ظاهر كلامه اه اقول كانه يتبع الامام في نفي وجود الاعراض
الغير القارة كالاطراف وغيرها من الوحدة والاضافات وح لا

بفرد

لا يتصور الاعتراض بالاطراف والاضافات ولا يخفى عليك ان قوله مختص بمستدركه
الا ان يقال فائدته تخريج الله النجح في الطين والورد اذ المراد بالاختصاص
كونه لا يتحقق بدونه نظرا الى ذاته كما مر **قوله** ويرد عليه وايضا يرد عليه
انه لا يصدق على حلول الهيئة التي هي الاعراض الغير القارة في السطح بل على حلول
الصفات في المجردات وقد يشكك في حلول الاطراف بانا نعلم بديهة بان
الحال في شيء لا بد له من المعية مع جزء من اجزائه او مجموعه من حيث هو
ليست الاطراف متصفة بشيء منها لانه ليس للمقادير جزء بالفعل و
الاجزاء الفرضية ليس شيء منها محلا للطرف لان كل جزء من السطح مثلا سطح
وليس الخط مع شيء من السطح والا لانقسم بانقسامه واما عدم كونه
بالنسبة الى المجموع فلان المجموع ينعدم بالانقسام فيلزم انعدام البداية
ان هذه تبقاها بداهة الوهم **قوله** بصيرورته احد المتعلقين نعتا للاخر
ان اراد بذلك الاختصاص من حيث يصح حمله مواطاة فلا يصدق على حلول
البياض بالنسبة الى الجسم مثلا وعلى حلول الاطراف وان اراد به يصير نعتا
له ولو بواسطة فلا يجوز ان يصدق على الهيولى بالنسبة الى الصورة فان
صورة ذو هيولى ويصدق على الحال بالنسبة الى الصاحب بل على المعروض بالنسبة

انه يستلزم عدم جواز قطع الزمان المتناهي وتحقيقه انه لذلك القائل ان
يقول الزمان ايضا غير متناهي الاجزاء فيجوز ان يقطع في زمان امتداده
متناه غير متناه الاجزاء بعد الجسم المتناهي الاجزاء المتناهي الامتداد
لان الزمان المتناهي الامتداد مركب من اجزاء غير متناهية
ولا يخفى عليك انه يرد على الوجه الاول ان ذلك الاستلزام ممنوع لانه على
ذلك يجوز ان يكون الغير المتناهي متناقصة والتركيب من الاجزاء الغير
المتناهية المتناقصة لا يستلزم ما ذكره اذ ليس في كلامهم ما
ههنا بحث اذ لو لم يمكن خروج تلك الانقسامات الى الفعل فالانقسامات
الممكنة الخروج يكون متناهية فلا بد من ان ينتهي الانقسام الى مرتبة لا
يمكن الانقسام بعدها مع انا فرضنا انها غير متناهية والجواب ان خروج
كل واحد من تلك الانقسامات ممكن ولا يلزم منه المحذور بل
المحذور في خروج جميع الانقسامات فهو محال ولا يلزم منه خلاف
المفروض على ان المفروض قبوله للانقسامات الغير المتناهية الفرضية
لا الخارجية ولا الوهمية ايضا فان الانقسامات الخارجية والوهمية
حاصلة من تقسيمات متناهية فيمكن خروج جميعها الى الفعل اما

الفرضية فان غير متناهية لان العقل يقدر على فرض الانقسامات الغير
المتناهية وملاحظة جميعها اجمالا وفي ان الحكم بانه قابل للانقسام
الفرضي يستلزم ان يكون ذوات الاقسام موجودة في نفس الامر وما كان
انقساماته المفروضة غير متناهية وذواتها موجودة فيحصل منها
مقادير غير متناهية ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه
فيل المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان
مجموعها غير متناه بالضرورة اما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى
ان انضاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه
وهكذا الى غير النهاية موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل
الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة بمعنى انه لا ينتهي تجزيته الى حد
لا يمكن للعقل تجزيته فتلك الاجزاء متناقصة على الولاء واما فرض انقسامه
الى اجزاء غير متناهية متساوية فممتنع بداهة فضلا عن التزايد قال
استاذنا سيد الحكماء لا زال في نصر الحق منصورا انه وقع هذا البحث
بيني وبين هذا القائل في مجلس بعض من السلاطين فاتى القائل
بمثل هذا الجواب فقلت له ما تريد بالمنقسم الى الاجزاء المتناقصة الى غير النهاية

البحث وليس بوجه يكون الاشتمال على المادة منظوراً فيه وغايته ان لا يكون

قوله مخالفاً للمشهور الذى عليه الجمهور كما ظنه الشارح لكن ما قاله فى توجيه انما

من الالهى انما يتم لو كان المراد من المادة فى تعريف اقسام الحكمة هو الهيولى

لا الاعم منها ولكن امثال [illegible] وفيه ما فيه **قوله** مثل الملح والنار

مذهباً الى كون النار من الاجسام القابلة للانفكاك نظراً الى طبيعة يابسة

واليبوسة تقتضى صعوبة التشكل بالاشكال ولا يبعد ان يقال المراد

بها ما هى عندنا وهى رطبة لاختلاطها بالهواء فان قيل انه منع قولهم

ان النار حارة بالطبع مستنداً بانه يجوز ان يكون التى عندنا كذلك

لاختلاطها بالهواء الحار دون التى ليست عندنا ويجاب بانه خروج عن

الانصاف فكيف نحو لو قيل هذا الجواب فى دفع منع الرطوبة ليس خروجاً

عن الانصاف ولو قيل انه يكون خروجاً عنه قلنا انه لو كانت الحرارة

ليست طبيعية للنار ومكتسبة من الهواء لكان الهواء الذى اكتسب النار

منه الحرارة احر منه هذا خلف قولنا هذا الكلام انظار اما اولاً

فلان صعوبة التشكل بالاشكال لا توجب عدم قبول الانفكاك و

غايته انه يوجب صعوبته مع ان قبول الانفكاك معلوم بالمشاهدة

واما ثانياً فلان الكلام فى قابليتها للانفكاك فليمنع لو كان مترددا فيها

وليس الكلام فى رطوبتها وقبولها الانفكاك لا يتوقف على رطوبتها واما ثالثاً

فلان قوله لكان الهواء الذى اكتسب اه ممنوع لم لا يجوز ان اليبوسة حافظة

للحرارة ويجوز ان يكون بسبب اليبس المفرط احر مما اكتسب الحرارة منه

كما ان الاجسام المنطرقة يكتسب الحرارة من شعاع الشمس ويكون احر منها

قوله ولا لزم الجزء اه اقول حاصل مقصوده ان بعض الاجسام القابلة

للانفكاك متصل واحد والا اى وان لم يكن تلك الجزئية صادقة لزم الجزء

لان نقيضها صادق وهو لا شئ من الاجسام بمتصل واحد وهذا يستلزم

ان يكون كل جسم مفاصل ولما كان انه لا بد من الانتهاء فيلزم الجزء

او ما فى حكمه **قوله** وهو محال لان كل كثرة يلزم ان يكون الواحد موجوداً

فيها لان البسيط مبدء المركب وهذا الحكم بديهى كما ادعاه الشيخ فى

الشفاء والاشارات فلا يلتفت الى ما قيل ان العدد والظاهر ان المركب

لا بد من اجزاء يتقوم بها واما انتهائه الى ما ليس بمركب فليس بيناً بنفسه

والكثرة كما بدء فيها من الواحد العددى لا من الواحد الحقيقى لجواز اشتمالها

على احاد اخر وهكذا فانه مكابرة غير مسموعة **قوله** يستلزم الى آخره

بعينها منقسم الى الاجزاء المتزايدة من الطرف الآخر فالزم وسكت اقول

يمكن ان يقال المعقول انما يلزم الانقسام الى الاجزاء المتزايدة لو كان هناك

جزء هو انقص الاجزاء بل كل جزء يلاحظ يوجد جزء آخر انقص منه

نعم يلزم وجود الاجزاء الغير المتناهية المتزايدة لان التناقص والتزايد

متضائفان فكلما تحقق جزء ناقص لزم تحقق جزء زائد فى مقابلته

فلو تحقق الاجزاء المتناقصة الغير المتناهية لزم ان يكون الاجزاء المتزايدة

الغير المتناهية محققة ايضاً ويمكن منع استحالته بان ما نعلم بطلانه

بديهة انقسام الشئ الى الاجزاء المتزايدة بان كان جزء وهو انقص

ثم ازيد منه وهكذا الى غير النهاية كما مر لا مجرد الاجزاء المتزايدة فانه

لازم للاجزاء المتناقصة الغير المتناهية ومن منع استحالتها يمنع

استحالة هذا ايضاً لكن لا يخفى عليك جريان برهان التضايف ههنا فانا

نقول ناخذ الجزء الذى هو ازيد الاجزاء الى غير النهاية ونجد بعده

فى مقابلة كل زايد ناقصاً فلا بد ان يكون فى مقابلة ازيد الاجزاء جزء

هو انقص الاجزاء والا لزم وجود احد المتضائفين بدون الآخر

قوله قوله بل المراد هذا احد اطلاقى لفظ غير المتناهى وغير المتناهى

بهذا المعنى لا ينتهى الى حد بان يساويه او ازيد او انقص فلا يرد ما

يتوهم من ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات غير متناهية [illegible]

ايضاً كذلك فاذا وقعت حركة [illegible]

قوله لا ينتهى الى آخر الخ لان المساوات والزيادة والنقصان انما هو

بين الموجودين كذا نقل عنه لا قوله هذه الحدود سواء فى المسافة قطعها

السريع او مسافة قطعها البطئ قوله مساوية للانات المفروضة ضرورة كون الحدود

والانات فى المسافتين غير متناهية كالانات وان بازاء كل من هذه واحداً

من تلك قوله فيلزم تساوى الحركتين لتساوى ابونهما وزمانهما وذلك بطل

[illegible] فيلزم بطلان كون الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية

كالزمان فيكون اختلاف الحركتين فى السرعة والبطؤ بتخلل السكنات الكثيرة فى البطيئة

دون السريعة لكن انما يلزم ذلك لو كان عدم تناهى الانقسامات بمعنى

حصولها بالفعل مع عدم تناهيها واما بمعنى عدم انتهاء حصولها الى حد لا يكون

فوقه اخر فلا لعدم حصول الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فاللازم

من كون الجسم قابلا للانقسامات غير متناهية هو عدم تناهى حدود المسافة بمعنى عدم

انتهائها الى حد لا يكون فوقه اخر ولا يلزم من ذلك كون حدود المسافتين

متساوية لعدم وجود تلك الحدود بالفعل والمساوات انما تكون بين

الموجودين بالفعل لا [illegible]

المتحركين ايضاً فى مسافته بازاء اين للمتحرك الاخر فى مسافته لم يكن هذا

[illegible]

المتناهية ولا لازماً لها لتماثل الاجزاء بل يكون عارضاً مفارقاً وامتناع

بعيد بامنقسم الى الاجزاء المتزائدة من الطرف الاخر فالوسط واسكت اقول

فيما ذكر يقال انه يقول انما يلزم الانقسام الى الاجزاء المتزائدة لو كان هناك

جزء هو انقص الاجزاء بل كل جزء يلاحظ يوجد جزء اخر انقص منه

قوله فان الامتداد مستلزم لوجوده لان الامتداد الحاصل في الجسم اما في الجهات

الثلث او في جهتين او في جهة واحدة وعلى التقادير فالخط لازم اما على التقدير

الثالث فظ واما على الاولين فلان ما يقبل الانقسام في الجهات او جهتين يقبل

في جهة ايضا وهذا هو الخط لكن ليس هذا وجود الخط بالفعل بل بالوهم فلا يصح قوله

ويلزم منه الخ وذلك ظ قوله لان المراد بالامتداد ما يقبل القسمة

الوهمية بوجه ما سواء كانت في جهة واحدة فيكون خطا او في اكثر فيكون

سطحا او جسما تعليميا فلا يكون الامتداد مطلقا مستلزما لوجود الخط بالفعل

قوله بل المراد هذا احدا طلاقي لفظ غير المتناهي وعبر المتناهي

٢٩

بهذا المعنى لا يجب ان ... يساويه او ازيد او انقص فلا يرد ما

يتوهم من ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات غير متناهية و...

ايضا كذلك فاذا وقعت حركة ... مختلفين سرعة وبطء

زمان فلا شبهة في ان لكل منهما في كل آن يفرض ... حدا

من حدود المسافة و آنا في ذلك الحد فهذه الحدود متساوية

للآنات المفروضة فيلزم تساوي الحركتين مع فرض اختلافهما

سرعة وبطاء وكيف لا وقد قال ذي مقراطيس ان مبادي

الاجسام اه قدر د الشيخ على ذي مقراطيس بان القسمة مطلقا تحدث

في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل منهما طباع المجموع وطباع الجزء

الخارج الموافق له في الماهية فهناك اربعة اجزاء متحدة في الماهية

اثنان متصلان في جزء واثنان منفصلان احدهما ذلك الجزء

المفروض فيه المتصلان والاخر جزء اخر فيجوز على المتصلين ما يجوز

على المنفصلين من الانفصال وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين

من الاتصال ومانع الانفصال في المتصلين لا يجوز ان يكون

الماهية ولا لازمها لتماثل الاجزاء بل يكون عارضا مفارقا فامتناع

الانفكاك لعارض مفارق لا ينافي القبول الذاتي وهو المراد هذا و

لا شبهة ان تماثل الاجزاء ولو بني الكلام على تسليم الخصم يكون جدلا

خارجا عن الحكمة ولا يفيد اذ لقائل ان لا يجوز ان يكون الاجسام

كذلك ... ذي مقراطيس ان عروض الكثرة للشيء على

وجهين احدهما ان يكون في ابتداء الخلقة كثيرا والثاني ان يكون في

ابتداء الخلقة واحدا ثم عرضت الكثرة والاول بحسب التحقق

اعم من عروض الانفكاك والانفصال فلا يلزم من جواز عروض

الكثرة للطبيعة جواز عروض الانفكاك لها وما عرض الجزئين المنفصلين

ليس الا انهما في ابتداء الخلقة امران وما يتفرع على تماثلهما في الماهية

ليس الا جواز كون المتصلين ايضا كذلك اي امكان كونهما امرين في

ابتداء الخلقة ولا يلزم من ذلك جواز كونهما معروضين للانفكاك

بعد كونهما متصلا واحدا وخلقهما موجودا واحدا فيجوز ان

يقول ذي مقراطيس ان ذات تلك الاجسام المتصلة ينافي الانفكاك

ولا ينافي الكثرة بان يكون في ابتداء الخلقة كثيرة كما ان طبيعة الافلاك

لا يقبل ان ينقسم اثنان واحد الى اثنين ولا يابى عن الكثرة

في ابتداء الخلقة ... بان يجوز كون ذات ذينك المتصلين امرين

في ابتداء الخلقة مستلزم لتجويز كون المتصل الواحد بالفعل المنفصل على

الجزئين المفروضين امرين منفصلين وكون الشيء الواحد متعددا

... الا بالانفصال وقوله ام جسب تحقق ... عروض

كان عروض الكثرة لمعروض الوحدة والمثال المذكور

... نطفة المصورة بصورة انسان يجوز قبل تصويرها

... يرها بصورة انسانين والانسان الواحد اي ما هو

... ة لا يجوز ان يصير متكثرا بان يصود بصورة انسانين

... الايراد بانه لا شك ان الامتداد الجسمي من حيث

... ته فلا يختلف مقتضيها في الاشخاص فالامتداد

الذي هو ينقسم وهما او فرضا لا فعلا كامتداد الجسم

... من ذلك الجسم الواحد وجسم اخر فيقتضي كل منهما ما

... لا نسلم وجود الامتداد في المتصل المذكور فان الامتداد

... الخط بالفعل فيه فيلزم منه قبول الانقسام بالفعل

... لم وجود الامتداد فيه فلا نسلم ان ذلك الامتداد

قوله فان الامتداد مستلزم لوجوده لان الامتداد الحاصل في الجسم

اما في الجهات الثلث او في جهتين او في جهة واحدة

وعلى التقادير فالخط لازم اما على التقدير الثالث فظ

واما على الاولين فلان ما يقبل الانقسام في

الجهات او جهتين يقبل في جهة ايضا وهذا هو الخط

لكن ليس هذا وجود الخط بالفعل بل بالوهم فلا يصح

قوله ويلزم منه الخ وذلك ظ

الانفكاك لعارض مفارق لانا في القبول الثالث هو المراد هذا و
لا شبهة ان تماثل الاجزاء ثم ولو بنى الكلام على تسليم الخصم يكون جد
خارجا عن الحكمة ولا يعيد اذ لقائل ان لا يجوز ان يكون الجسمانية [illegible]
كذلك [illegible] ذي مقراطيس ان عروض الكثرة [illegible]
وجهين احدهما ان يكون في ابتداء الخلقة كثيرا والثا[illegible]
ابتداء الخلقة واحدا ثم عرضت الكثرة والاول [illegible]
اعم من عروض الانفكاك والانفصال فلا يلزم [illegible]
الكثرة للطبيعة جواز عروض الانفكاك لها وما عرض [illegible]
ليس الا انما في ابتداء الخلقة امران وما يتفرع على تما[illegible]
ليس الا جواز كون المتصلين ايضا كذلك اي امكان كو[illegible]
ابتداء الخلقة ولا يلزم من ذلك جواز كونهما معر[illegible]
بعد كونهما متصلا واحدا وخلقهما موجودا واحد[illegible]
يقول ذي مقراطيس ان ذات تلك الاجسام المتص[illegible]
ولانا في الكثرة بان يكون في ابتداء الخلقة كثيرة كا[illegible]
لا يقبل ان ينقسم انسان واحد الى انسانين ولا [illegible]

في ابتداء الخلقة [illegible] بان يجوز كون ذات ذينك المتصلين امرين
في ابتداء الخلقة مستلزم لتجويز كون المتصل الواحد بالفعل المشتمل على
الجزئين الفرضيين امرين منفصلين وكون الشيء الواحد متعددا
متكثرا لا ينقسم الا بانفصال وقوله ثم حيث [illegible] عروض
الانفكاك ثم اذا كان عروض الكثرة لمعروض الوحدة والمثال المذكور
منقوض فان النطفة المصورة بصورة انسان يجوز قبل تصويرها
بصورة تصويرها بصورة انسانين والانسان الواحد اي ما هو
معروض الوحدة لا يجوز ان يصير متكثرا بان يصور بصورة انسانين
وقد يجاب عن اصل الايراد بانه لا شك ان الامتداد الجسمي من حيث
هو طبيعة نوعية فلا يختلف مقتضيها في الاشخاص فالامتداد
البسيط الواحد الذي هو منقسم وهما وفرضا لا فعلا كامتداد الجسم
المجموع الحاصل من ذلك الجسم الواحد وجسم آخر فيقتضي كل منهما ما
يقتضي الآخر قيل لا نسلم وجود الامتداد في المتصل المذكور فان الامتداد
مستلزم لوجود الخط بالفعل فيه فيلزم منه قبول الانقسام بالفعل
هذا خلف ولو سلم وجود الامتداد فيه فلا نسلم ان ذلك الامتداد
[illegible]

مع وصف كونه غير قابل للقسمة بالفعل متحد في الماهية لامتداد
المجموع المنقسم بالفعل ثم التماثل والتساوي والتخالف وغير ذلك انما
يتفرع على الاثنينية بحسب الواقع لا على الاثنينية الموهومة فان الشيء
ما لم يتعين ولم يتميز في الخارج امتنع الحكم عليه بانه مماثل او مساو
لغيره او غير ذلك وليس هناك جزءان بحسب نفس الامر حتى يكونا متماثلين
او متساويين في الحقيقة ولا يلزم من الاثنينية المتوهمة او المفروضة
الا التماثل المتوهم او المفروض ولا يترتب عليه المقصود انتهى ولا
يخفى فساده اما اولا فلان وجود الامتداد لا يستلزم وجود الخط
بالفعل لان المراد بالامتداد ما يقبل القسمة الوهمية بوجه ما
واما ثانيا فلان الكلام في تساوي الامر الممتد في الجهات الثلث
المشاهد في بادي النظر الذي هو المراد بالصورة الجسمية في افراده
لانه طبيعة نوعية والوصف خارج عنها واما ثالثا فلان الاثنينية
واقعة بين المتصل والمنفصلين والكلام فيهما والحق انه لا
فساد في ذلك الجواب بعد تسليم نوعية الجسمية وسيأتي الكلام فيها
ان شاء الله تعالى قوله اقول ليس له وجه ظاهر توجيه هذا القول ان

المراد بالجسم المبحوث عنه ههنا هو الجسم المفرد اذ فيه الاختلاف وعبارة
المص والاولى الجزء مشيرة اليه فانه لم يتعرض لكون الاجزاء جسما [illegible]
قوله اي يطرء عليه الانفصال فسره بذلك لئلا يتوهم تنافيه
لما سيجيء من ان الصورة لا يجوز ان يكون قابلة للانفصال اذ [illegible]
القبول في كل موضع بمعنى قوله لان الاتصال لازم للمقدار قد
يقال الاتصال والانفصال ليسا الا من عوارض الصورة الجسمية
وانعدام ذات الجسم اي الصورة الجسمية عند الانفصال ثم فانه يجوز
ان لا يكون الجسم في حد ذاته متصلا ولا منفصلا كما ذكره الاشراقيون
فلا يلزم من الانفصال عدم ذات ذلك المتصل بل يلزم زوال
وصف الاتصال واقول في اثبات اتصال الجسم تقوية لمذهب
المشائين ان افراد الجواهر لذاتها مستغنية عن الموضوع لان العقل
اذا لاحظها بذاتها من غير اعتبار امر خارج عنها يحكم عليها بانها
ليست من احوال الشيء والمجردات مشاركة للاجسام في هذا المعنى
والاجسام بالذات مباينة لذات المجردات فلا بد في الجسم
من مميز ذاتي بينهما وليس ذلك الا قبول الابعاد اذ التحيز والتمكن
[illegible]

وامثالها مما يوجد في الخارج لا يصح التقييد اي فالمميز الذي هو قبول
الابعاد فالقابل للابعاد فصل للجسم والاتصال من لوازمه فزوال
الاتصال نزول الملزوم وهو الصورة فيه بحث وهو ان غاية ما
ذكر لزوم الاتصال لذات الجسم لكن التعريف لا يوجب زوال المطلق
بل يوجب زوال الاتصال بل مرتبة زوال وجد تعرف فيه وصف له فالحق ان يقال
ان الجسم المتصل الواحد حال الاتصال متصف بوحدة الوجود
والذات والتعيين واجزاؤه ليست الا فرضية محضة فالهويتان
الحاصلتان بعد التفريق لا يجوز كونهما موجودتين حال الاتصال مع
تعينهما ولا بد وان الوجود لا يكون بلا تعين فتعين حدوثهما بعد
التفريق وحدوثهما من كتم العدم خلاف البداهة فلا بد من امر
آخر **قوله** القابل وما يلزم يجب وجوده مع المقبول فيه انه لا حاجة
الى تلك المقدمة في المقصد اذ يكفي ان يقال الاتصال لازم فلو قبل الانفصال
اي اتصف به يلزم اجتماعهما والمقدمة المذكورة جواب لمعترض كان
سائلا يمنع اجتماعهما ويقول يجوز ان ينعدم القابل حين قبول
الانفصال وانت تعلم انه لا وجه لهذا المنع اذ لا شبهة في وجود قابل
الانفصال

قابل الانفصال اذ الجسم عند قبول الانفصال موجود كما كان موجودا قبله
والكلام في ان ذلك الموجود ليس متصلا **قوله** اذ كان المقبول وجوديا
او عدم ملكة فبدان قابل الشيء ...
يكون موجودا اذ لا فرق بين سائر الموجبات والسالبة المحمول ...
وجود الموضوع كما حقق الشيخ في الشفاء **قوله** لا اشعار بهذا الكلام
بان الهيولى جوهر محل للصورة اقول لما ثبت اتصال الجسم وانعدام
المتصل الجوهري من غير انعدام الجسم بالمرة علم بقاء امر جوهري ويجب
ان يكون محلا للصورة لان الباقي لو كان عرضا لا يجوز قيامه بالجسمية التي
انعدمت مع بقائه فيقوم بجوهر آخر بما ينتهي اليه فذلك الجوهر باق بعد
الانفصال ومع كونه جزء الجسم مكابرة وايضا البداهة شاهدة
ببقاء امر جوهري بينهما بان وصفا للمتصل فلا بد من حلول ذلك المتصل
فيه اذ حلوله في ذلك المتصل ممتنع وحلولهما في الثالث وحلول الثالث فيهما
مما لا دخل له في حصول ماهية الجسم اذ بمحض تجرد الجوهرية والاتصال
لكان تفريق جسميته بالكلية يتوجه عليه المنع بناء على ما ذكره الاشراقيون
كما عرفت وعرفت ما يتعلق به وذكر بعض الافاضل ان الممتد في الجهات

تجسيب الصورة فالحادث تشخصها ودائما هي عرضت المادة يحتاج الى مادة
الاخرى **قوله** متحصلا بانعدامه غاية ما لزم من ذلك ان تكون المادة مع المتصل
الواحد متصلة وتصير مع المتعدد متعددا ولا يلزم من ذلك كون
المادة محلا اذ قد يصير المحل حالا بالعرض وبالعكس مثله معروض العدد
حال يصير ذلك العدد بالعرض **قوله** اقول فيه بحث خلاصته منع الملازمة المستفاد
من قوله اذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد الخ مستندا بانه انما يلزم
منه كونه ناعتا اذا كان هويتهما نعتا اذ معنى الناعت ذلك ولقائل ان
يقول المراد بالنعت اما ما هو محمول هو اطلاقا او ما هو بواسطة ذو
اعم من كل منهما ولا يصح الاول لخروج اكثر الاعراض ولا الثاني لدخول
كثير مما ليس حالا كالمال بالنسبة الى صاحبه وكذا الثالث بل الحق ان
المراد بالنعت ما يصير سببا قريبا لوصف المحمول كالسواد فانه
سبب قريب لحمل الاسود على الجسم وليس المال كذلك بل التمول سبب لان
يحمل المتمول على ذي المال وهو نسبة مخصوصة بينه وبين المال وهذا
المعنى يتحقق بين الصورة والهيولى **قوله** نعوتا للشيء بالعرض فيه
ان من جملة نعوت الصورة كونها حالة في الهيولى وكونها غير قابلة
للانفصال

للانفصال وكون الجسم معها بالفعل ولا يتصف الهيولى بهما بالعرض **قوله**
مذهب المشائين فيهم طائفة من الحكماء كانوا يمشون في ركاب
افلاطون للتعلم والتحقيق ان للحكماء مسلكين في تحصيل الحقائق
الفكر والتصفية فالسالكون للمسلك الاول هم المشاؤون لان طريقهم
في الوصول الفكر وهو حركة فكانهم يمشون في طريقهم والسالكون للمسلك
الثاني هم الاشراقيون لان التصفية موجبة لاشراق انوار المعرفة على
قلوبهم الصافية **قوله** قائم بذاته غير حال في شيء آخر استدلوا على ذلك
بان الجسم المتصل اذا انفصل الى جسمين لا يكون مادتهما واحدة بالشخص
اذ الواحد بالشخص لا يكون في مكانين وعلى تقدير تعددها فان حدثت
بعد الانفصال وانعدم ما كان قبله لزم التسلسل لوجوب سبق مادة
على كل حادث وتلك المادة الجديدة يحتاج الى الاخرى وهكذا وايضا لو
انعدم الجوهر المتصل وانعدمت مادته بانعدامه يلزم انعدام الجسم بالمرة
وهذا ايضا باطل لانه لا يستلزم مقصودهم وهو اثبات امر باق في الحالين
وان كانت موجودة قبل الانفصال اشتمل الجسم على مواد موجودة بالفعل
غير متناهية اذ لا حد يقف عنده فتكون غير متناهية بالفعل ايضا

المحسوس الذي نسميه جسما ما لم ينقلب الى امر آخر ولم ينفصل منه شيء كان باقيا وان
تبدل مقداره اما اذا انقلب او انفصل فلم يبق بذاته فانه واحد قبل الانفصال
وبعده كثير نعم يحكم له العقل بان ما كان ماء انقلب وصار هواء وما كان
متصلا [illegible] منفصلا ولا يحكم بان الجسم المدرك المعين بعد الانقلاب و
الانفصال باق بل يحكم بعدم بقائه بعدهما فالقول ببقاء الجسم بعد
الانفصال غير مناسب نعم يصح القول ببقاء الهيولى في الحالتين لانها
وجدت بالصورة الجسمية المائية مادة وبالصورة الواحدة و
المتعددة واحدة ومتعددة والحكم ببقائها بعد الانقلاب والانفصال
وبما اخذ دانها شيء معين بالعقل مكابرة غير مسموعة وجوهريتها لا
يوجب التعين اذ ذكر الشيخ في الهيات الشفاء ان معنى جوهريتها كونها
امرا ما لا في موضوع فالاثبات فيها انها امر والباقي سلب ولا يلزم منه التعين
لا مر عام وفيه بحث اذ المنع المذكور لا يستقل بما ذكره ودعوى البداهة
في محل النزاع غير مسموعة اذ النزاع في ان الجسم هل هو متصل واحد في حد ذاته
ام لا بل هو في ذاته قابل للانفصال قال الاتصال فيبقى بعد التفريق ذاته **قوله**
فلم يكن بذاته شيئان موجودين فيه نعم من كلام بعض من اجلة الفضلاء ان

ان اجزاء المتصل [illegible] ليست بمتعددة مشخصة بل المتحقق من الوجود الواحد انه ليس لها
وجود منفرد عن الكل بل هي موجودة بوجود ما **قوله** فيه بحث اذ جزء المتصل
لو كان موجودا بوجود الكل [illegible] على [illegible] البطلان [illegible]
فيكون ذلك البلاغ بعينه موجبا له فان قلت البداهة شاهدة بان
الماء الذي في الحب اذا انفرق في الكيزان مثلا كان هو ذلك الماء الذي كان
اولا ولو لم يكن متشخصا باقيا بل الباقي هيولاه كيف يحكم بذلك قلت الهيولى
مع الصورة المائية الواحدة ماء واحد بالعرض ومع الصورة المتعددة
حال كون المياه في الكيزان صارت مياها متعددة بالعرض فلا جرم
يصدق ان الماء الذي كان في الحب هو في الكيزان لكنه كان واحدا ثم
وهو في الكيزان مياه متعددة واعلم ان المتبادر من قوله فيكون
ذلك الباقي بعينه ان الماء في حالتي الاتصال والانفصال متشخص واحد
وليس كذلك لان تشخص المادة بواسطة الصورة ويتبدل بتبدلها
عنده فان قلت فعلى هذا يكون المادة المتشخصة حادثة مع حدوث
الصورة فلا بد لها من مادة اخرى ويتسلسل قلت المادة المتشخصة حادثة
بسبب حدوث تشخصها واما ذات المادة فيتوارد عليها التشخصات

ولا ونقت اذا وصل الانقسام الماد كما الحد والجواب ان الهيولى امر مبهم في
ذاتها قابلة للتعينات المختلفة لحلول الصورة المختلفة فالحادث ليس الا
تعينه وحدوث كل تعين مسبوق مسبوق بالمادة المعينة وحدوث
كل تعين مسبوق بالمادة المعينة قبل ذلك التعين لا يقال ابهام الهيولى ينافي
كونها موجودة بالفعل اذ الموجود بالفعل متعين لانا نقول ابهامها بمعنى
انه ليس لها تعين مخصوص بل هي متعينة باحد التعينات دائما كان يدخل
تحت الجنس **قوله** السمنو الموافق لجمهور القائلين لما فهموا من كلام ارسطو
ومن حيث قبوله للصورة النوعية اعلم انهم لا يريدون بها ما يريد بها
المشاؤن من الجواهر النوعية للاجسام بل امتياز الاجسام عندهم با
الاعراض ويسمونها صورة نوعية **قوله** ثبت ان الاجسام كلها يحتاج
الحكم على سبيل المبالغة اي اذا ثبت ذلك فهذا كالثابت بناء على الدليل
المذكور ونحن نثبت الهيولى في جميع الاجسام كلها بلا حاجة فيه
الى دعوى ابطال مذهب ذي مقراطيس ولا الى دعوى الحصر بين الحاجة و
الغنى الذاتيين وتقريره انا نتعقل صورة الاشياء على وجه لا يقبل
التجزي لانها محلها النفس وانقسام الحال مستلزم لانقسام المحل

فالصورة

فالصورة المتعقلة غير متجزية وهي في الخارج تقبل التجزي لذاتها فلو
من ان يكون لها في الخارج ما يقبل بان يكون كل منهما جزءين من الجسم
لان الجسم في ذاته يقبل **قوله** لان الطبيعة المعدادية
هذا الدليل مشتمل على حلية مرددة المحمول لتشتمله بالمنفصل على
حلية تبطل احدهما شق الترديد ويبقى الجزء المستلزم للمطلوب ولا يخفى
عليك ان كلا من الغنى والافتقار الذاتيين يحتمل معنيين كون الذات
علة له والثاني عدم عليتها لما يقابله ولا يتم القضية الثانية على التقدير الثاني
ولا يستلزم المطلوب على الآخر تامل **قوله** لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين
اقول لو لم تكن الذات علة للافتقار لما امكن نظرا اليها مع قطع النظر عن
غيرها عدم الافتقار ويجب ان يكون هذا العدم مستند الى الذات اذ
قطعنا النظر عن الغير ولا نعني بالغنى في حد ذاته الا ذلك وعلى ما
اقتضى الذات الغنى استحال الحلول فهذا الكلام صادر بقصد التحقيق
وما جاء في بال الشارح انما هو من الاوهام الفاسدة والاراء الكاسدة
ثم اقول المراد بالافتقار الذاتي ما يكون علة الافتقار غير خارجة
عن الذات سواء كانت الذات وحدها او مع لازمها والمراد

بالمستغني في حد ذاته ما لم يكن كذلك ولا في عدم الواسطة بينهما ولا في المستغني

بهذا المعنى يستحيل الحلول على وجه الاستمرار والدوام او على سبيل الوجوب دايما

اذ على هذا يكون علة الافتقار عارضة بحسب نسبة الفاعل الخارجي

على اصولهم متعارض ممكن الزوال فيمكن عدم الحلول مع ان الاجسام

القابلة للانفكاك يستحيل كونها بلا مادة **قوله** بحث اقول بالمستغني

في ذاته ما لم يكن علة عدم الافتقار خارجة عن الذات ومنعه ساقط

بما قررنا **قوله** لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج لا يخفى بطلان

هذا الاحتمال فان احتياج الصورة مما يمتنع ان يكون غيرها علة له **قوله**

ماهية نوعية لم يبق على اثبات انها نوع لان النوع هو تلك الماهية

بشرط العموم والكلام في نفس الماهية بدون انضمام معنى العموم اليها

والموجود في الخارج انما هي تلك الماهية وحدها اذ هي بشرط العموم غير

متحققة عينيا والماهية وحدها نوعية لا نوع **قوله** اذ يحتمل ان يكون

جنسا او عرضا عاما فان دلت مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف سواء

كانت جنسا او غيرهما قلنا لو كانت الطبيعة نوعا فاختلاف افرادها

انما هو بالعوارض وحقيقتها واحدة فلو ثبت احتياج فرد لذاته ثبت

احتياج

احتياج ساير الافراد لاتحاد الذات فيها اما لو كانت جنسا فالافراد متخالفة

بالفصول فاحتياج فرد لذاته غير مستلزم لاحتياج ساير الافراد لذواتها

اذ ان يكون ذات الفرد مقتضية للاحتياج بسبب فصل وذات فرد اخر لتلك الطبيعة

الجنسية مقتضية للغنى بسبب فصل اخر **قوله** استدل الشيخ في الشفاء

خلاصة استدلاله على ما يفهم من الشفاء ان الطبيعة الجسمية هي طبيعة

النوع باعتبار التحصل وعدمه فانه ان الجنس ...

الا النوع كذا النوع بالقياس الى الاشخاص لان في النوع تحصيل

مطلوب الا للاشارة بخلاف الجنس فانه لا بد له من تحصيل زايد

حتى يستعد للتحصيل بالاشارة اذ لا يحصل اللون مثلا بحيث يقبل الاشارة

بدون ان يكون سوادا او بياضا مثلا بخلاف الانسان غاية الامر ان

التفرقة بين ما يوجب التحصل وبين ما يوجب التحصل

التام متعسر ومتعذر في اكثر المواد واستدل على نوعيتها بانها لو كانت

طبيعة جنسية مشتركة بين الاجسام نفصولها لا بد وان يكون

امورا مخصوصة بالاجسام والامور المخصوصة بها اما اعراض وجواهر

لا جايز ان يكون اعراضا لان فصل الجواهر لا يكون عرضا ولا جايز ان

يكون جواهر ايضا لان الجواهر المخصوصة هي الصور النوعية وهي ليست

فصولا للصورة الجسمية لكونها غير محمولة عليها مواطاة ووجوب حمل

الفصل على الجنس مواطاة قيل هذا ليس بشيء لان نوعيتها انما تدعى بالقياس

الى الامتدادات الجسمانية لا الاجسام كيف وهي جزء من الجسم فكيف

يكون نوعا لها وعلى تقدير جنسيتها نقول لها فصل جوهري مخصوص بكل

من انواعها محمول عليها او على ما هو نوع لها **قوله** وقد يقال القايل

ان يقول لا حاجة الى هذا المنع اذ هو تكرار لما سبق من انه يجوز ان يكون

علة الاحتياج غير الذات اذ غير الذات اعم من ان يكون تشخصا عارضا لها

او

او غيره ويمكن توجيه ذلك بناء على ما ذهب اليه المتاخرون القائلون

بان التشخص جزء لذات الشخص فعلى هذا يكون قولنا الاحتياج لذاته اعم

من ان يكون لذاته الشخصية او النوعية فيمكن ان يقال لا نسلم انها

لو كانت ماهية نوعية لكان الاحتياج فيما ثبت جزئيه لذاته كان

ثابتا في جميع المواد اذ يجوز ان يكون منشأ الاحتياج فيما ثبت هو نفس

ذاته الشخصية ولكن الحق ان التشخص زايد على حقيقة الشخص عارض

له فاذا ثبت ان الاحتياج لذاته ثبت في جميع المواد **قوله** فان الطبيعة النوعية

مختلفة بالتشخصات كما ان الانواع متخالفة بالفصول اذ الطبيعة النوعية

والجنسية لا اختلاف فيهما **قوله** ويجاب بانا نعلم اه اقول هذا الجواب

بالحقيقة دعوى البداهة في ان الطبيعة الجسمية لذاتها محتاجة الى المادة

فالاولى ان يدعي في اول الامر لدفع مؤنة الابحاث السابقة من البين

ويمكن ان يستدل على هذا المدعى على وجه سالم عن معظم تلك الابحاث بان نقول

نحن نعلم ان الجوهر الممتد في الجهات الثلث يطرء عليه الانفكاك نظرا

الى الذات وان كان يمتنع طريانه عليه في بعض المواد لاجل الموانع والانفكاك

لا بد له من قابل **قوله** في المادة قال صاحب المحاكمات ذكر هذه المسئلة

بالمستغني بحد ذاته مالم يكن كذلك ولا يلزم عدم الواسطة بينهما ولا يلزم ان المستغني
بمعنى يتخيل الحلول على وجه الاستمرار والدوام او على سبيل الوجود دايما
او على بدل يكون علة الافتقار عارضة ... الفاعل الخارجي
على اصولهم ... ممكن الزوال فيمكن عدم الحلول مع ان الاجسام
القابلة للانفكاك يتخيل كونها بلا مادة **قوله** بحث اقول بالمستغني

... الطبيعة الواحدة لا يختلف سواء
كانت جنسا او غيرهما قلنا لو كانت الطبيعة نوعا فاختلاف افرادها
انما هي بالعوارض وحقيقتها واحدة فلو ثبت احتياج فرد لذاته ثبت

احتياج

احتياج سائر الافراد لاتحاد الذات فيها اما لو كانت جنسا فالافراد متخالفة
بالفصول فاحتياج فرد لذاته غير مستلزم لاحتياج سائر الافراد لذواتها
اذ ان يكون ذات الفرد مقتضيا للاحتياج بسبب فصل وذات فرد آخر للطبيعة
الجنسية مقتضية للغنى بسبب فصل آخر **قوله** استدل الشيخ في الشفاء
خلاصة استدلاله على ما يفهم من الشفاء ان الطبيعة الجسمية طبيعة
موجودة محصلة لا يتوقف تحصلها على امر ينضم اليها كما هو شان الطبائع
الجنسية وما هو كذلك يكون طبيعة نوعية فيكون اختلافها بالخارجيات
دون الفصول والحاصل ان كون اختلافها بالخارجيات دون الفصول
معلل بكونها محصلة وموجودة في التحصيل والوجود بدون انضمام شيء
دليل على النوعية لان الجنس ماهية مبهمة لا تحصل ولا تعين لها الا
بما ينضم اليها لا ان يكون الاختلاف بالخارجيات دليلا على النوعية
كما حسبه الناظرون في نقل الشارح فان قلت كيف يفرق بين الجنس و
النوع باعتبار التحصل وعدمه فانه كما ان الجنس ماهية مبهمة بالقياس
الى النوع كذا النوع بالقياس الى الاشخاص قلت ليس النوع تحصيل
مطلوب الا للاشارة بخلاف الجنس فانه لا بد له من تحصيل زايد

بعد اثبات افتقار الصورة الى الهيولى حالا لا طائل تحته وفيه ان سبب الاحتياج

غير مبين في بحث الافتقار فلا بد بعد في ايراد هذه المسئلة على وجه مبين

لسبب الافتقار وقد يقال ان لهم في اثبات الهيولى طريقين احدهما

الانفصال والثاني الانفعال وما سبق كان مفيدا لاثباته بالطريق

الاول وهذا الفصل مشتمل على ما يفيد اثباته بالطريق الثاني فان صورة

ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل والتشكل لا يحصل الا مع المادة

ولا ينفك عنها **قوله** فاما ان يكون متناهية او غير متناهية هذه المنفصلة

المانعة الخلو لازمة للمقدم اذ كل شيء لا يخلو عن صدق احد النقيضين

معه وملزوم له وفيه انه لا شك في صحة قوله كل شيء لا يخلو عن صدق

احد النقيضين معه واما قوله وملزوم له فمنظور فيه لان صدق

احد النقيضين في نفس الامر معه لا يكفي في كونه لازما بل لا بد من اقتضائه

لصدقه فانا نعلم جزما ان كل ذي مثلا لا يقتضي كل عمرو لا عدمه فلا

يكون مستلزما لاحدهما على التعيين ولا مطلقا لان صدق احدهما مطلقا

وان كان واقعا لكنه لا يلزم من صدق الكل زيد وح لا بد ان يوجه الكلام

بحيث يظهر منه لزوم المنفصلة للمقدم وهو ان يقال لو انفكت مادة

ان يكون منفكة متناهية او منفكة غير متناهية **قوله** لو سبيل المالك المحاكمة

لهذا الحكم منسوبة الى اهل الهند واعلم انه من البراهين المشهورة على هذا

الدعوى برهان المسامتة وتقريره ان خطا متناهيا اذا كان موازيا الغير

متناه فتحرك نحوه حتى صار مسامتا له اي صار بحيث لو اخرج خط

الاستقامة لقاطعه فلا بد من ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة يكون

حدوث المسامتة اولا بالنسبة اليها لكن كل نقطة تفرضها كذلك فالمسامتة

حاصلة بنقطة اخرى قبلها فيلزم ان لا يكون لها اول وقد ينتقض بالمتنا

المتوازيين اذا انتقل احدهما من التوازي الى المسامتة وهي اني الحدوث

ولا يوجد ان حدوث المسامتة فان كل ان نفرضها فالمسامتة حاصلة قبله

والجواب يمنع كونها اني الحدوث بل حدوثها ليس بآني ولا تدريجي

بل هو قسم آخر وستطلع على تفصيل هذا **قوله** ان ذهبنا الى الابعاد ولا يخفى بعد

و يمكن حمل الاجسام على معناها بتقدير مقدمة مطوية تعليلا لهذه المقدمة

اي لان الابعاد متناهية و هذا ايضا لا يخلو عن شيء من البعد لكنه اقرب من حمل

والمراد بالابعاد ما هو اعم مما هو مجرد عن المادة على تقدير الوجود او مقارن

لها خلافا للمتكلمين في المجرد فانهم جوزوا وجود ابعاد مجردة عن المادة فوق العالم

و هو لا يستلزم الايجاب الكلي

قوله والا لامكن اه ولا يخفى عليك ان الدليل على ان الابعاد كلها متناهية

وهو يدل على انها ليست غير متناهية وهو رفع الايجاب الكلي الذي هو كلي

وستقف على ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان مسئلة تناهي الابعاد عدت

من الطبيعي ولها ايضا مدخل لمسائل اخرى منها مسئلة تحدد الجهات

كما سيأتي ومنها مسئلة امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى وهي من علم

الالهي **قوله** امتدادان على هيئة ساقي مثلث ولحد بان يكون البعد بينهما متزايدا

على سبيل التساوي والمقصود سيجيء فائدة هذا القيد واعلم ان الشيخ صرح بان اثبات

تناهي الابعاد مبني على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية

لو لم تكن محالة صح ان يخرج من نقطة امتدادان لا يزال البعد بينهما يتزايد

بغير النهاية كساقي المثلث الثانية يجوز ان يكون بينهما ابعاد متزايدة بقدر

واحد من الزيادات واشار المصنف الى تينك المقدمتين بقوله لامكن ان

يخرج الا قوله وكلما كان اه ولاعتبار كون الزيادات بقدر واحد ليصير

البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول فانه يلزم

ذلك لو كانت متناقصة وا ضعاف الزائد على سبيل التناقص غير ممكن العدم

انقسام المقدار بالفعل الى غير النهاية ولما كان المثل موجودا في الثالث اختار



الشيخ المساوات التي ذهبنا في حصول الزائد وبعد التي بقوله على نسق واحد

الثالثة تجويز فرض هذه الابعاد المتزائدة الى غير النهاية الرابعة ان كل

زيادات توجد فيها توجد مع زيادة واحدة فكل بعد اخذته وجدت

جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه **قوله** اعترض على الشيخ في الشفاء

اقول وبالله التوفيق ان اعتراضه مدفوع اذ يمكن تحرير الدليل على وجه

لا يكون عليه غبار فاقول لو امكنت الابعاد الغير المتناهية لجاز خروج

خطين على هيئة ساقي المثلث كما مر ويمكن ان يعرض بينهما الابعاد متزايدة

غير متناهية بالفعل لا كالعدد كما ظن الشيخ فان العدد غير متناه

بمعنى انه لا يقف في مرتبة ولا تناهيه بالفعل غير واقع وعلى ما فرض

وقع هناك ابعاد غير متناهية بالفعل ولا شك ان كل بعد من تلك الابعاد

الغير المتناهية زائدة على البعد الذي تحته واذا كان كذلك فنفرض خطا

ينطبق على خط تحت تلك الخطوط ولنفرض ان طوله ذراع وطول الذي فوقه

ذراعان وهكذا كل بعد هو فوق بعد يكون ازيد مقدارا من الذي تحته

فنفرض ذهابه الى الخط من مبدء فرضناه الى غير النهاية في مسافة بين

الخطين ونفرض انه في كل مرتبة سيتصل به زيادة حتى ينطبق مع بعد كان في



تلك المرتبة فلو ذهب الى غير النهاية لانضمت اليه زيادات غير متناهية بالفعل كل
منها مقدار فانضم اليها مقادير غير متناهية فيصير ذلك مشتملا على مقادير غير
متناهية بالفعل والمشتمل على مقادير غير متناهية بالفعل غير متناه بالفعل مع كونه
محصورا بين حاصرين **قوله** ان شئت فرضت الانفراج بعدد الامتداد فصحح
سيد المحققين قدس سره بانه اذا فرض الانفراج بينهما بعدد الامتداد
لم يتجه عليه هذا النظر لانه اذا امتد كل واحد منهما ذراعا كان الانفراج بينهما
ايضا فاذا امتد مائة ذراع مثلا كان الانفراج بينهما مائة ذراع ايضا فاذا
امتد الى غير النهاية كان الانفراج ايضا غير متناه قطعا فيلزم انحصار ما لا
يتناهى بين حاصرين لا يرد ما ظاهره لا مجال لان يمنع جواز خروجهما على هذه
الصفة اعني كون الامتداد مساويا للانفراج كما يشهد به الاصول الهندسية
واذا تاملت عرفت انه يمكن فانا لا نفرض مع فرض الخطين ان يكون بين طرفيهما
خط واصل حتى يلزم فرض امرين متناقضين كما حسبه الشارح ويشعر بحثه
بل نفرض ضلعي زاوية مخصوصة بحيث قائمة غير متناهيين على تقدير لا
تناهي الابعاد ومن البين جوازه على التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون
بينهما انفراج يكون نسبة الضلعين المفروضين مثل نسبة متناه الى متناه

او انفراج بينهما ان يفرض فيه خطوط مساوية للضلعين المفروضين وكل منهما مستلزم
لتناهي الضلعين المفروضين تناهيهما لوجود الضلعين الغير المتناهيين مستلزم
لعدمهما وما يستلزم وجوده عدمه محال في نفسه فلا تناهي الابعاد المفضي لجواز
الضلعين يكون ايضا محالا **قوله** فيشتمل عليهما وعلى زيادتهما اضافيه سهو
ظاهر فان البعد الثالث لا يجوز اشتماله على البعدين الواقعين تحته وعلى زيادتهما
بل هو مشتمل على الثاني وعلى زيادتها فانه لما فرض ان البعد الاول ذراعان و
الثاني ثلثة اذرع يكون البعد الثالث اربعة اذرع ولو اشتمل على الثاني و
الاول وعلى زيادتهما يلزم ان يكون الثالث خمسة اذرع **قوله** لانا لا نم اه
اي اللازم المذكور ان يكون الزيادات غير متناهية وان كل زيادة في بعد ولكن
لا يلزم ان يكون الكل من حيث هو كل في بعد **قوله** والمجموع ليس كذلك لان الثابت
الجزئية نقيض الموجبة الكلية المثبتة للحكم في كل فرد لا نقيض الموجبة المثبتة
للحكم في الكل من حيث هو كل فان نقيضها السلب عن الكل المجموعي
هذا وقد يقال في دفع النظر ان عدد الزيادات المجتمعة في بعد واحد مساو
لعدد الزيادات والابعاد المشتملة عليها فاذا كانا غير متناهيين كان عدد
الزيادات المجتمعة في بعد واحد كذلك بالضرورة ولا حاجة الى اخذ التساوي **قوله**

وان الانه لا فائدة في فرض التساوي الزيادات فيه ان للمشتمل على اجزاء المتناهية
الغير المتناهية غير متناه بداهة بخلاف المشتمل على المتناقصة ويكفي هذا القدر
من الفائدة **قوله** فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وقد يتوهم
جوازه بل وقوعه فان اقليدس بين ان الزاوية الحاصلة من المحيط والخط
المستقيم المماس للدائرة احد الزوايا وهذا الخط يقع عمودا على طرف قطر الدائرة
فلا بد ان القائمة مشتملة على امثالها بعدة غير متناهية مع الانحصار بين
حاصرين والا يلزم ان لا تكون الزاوية احد لوجود اصغر منها عند قسمة باقي
من القائمة بعد الانقسام باضعافها ولا تخلص عن هذا الا بالقدح فيما
ذكره اقليدس **قوله** لانها لو كانت متناهية اقول يجري هذا الترديد في جانب اللاتناهي
بان يقال عدم تناهيها اما للجسمية او للوازمها او لعوارضها الى آخر ما قال **قوله** من
احاطة الحد الواحد كالدائرة او حدود اي حدين او اكثر كنصف الدائرة
وكالمثلث والمربع والمخمس الطرف وعلى هذا التعريف يكون الشكل من مقولة
الكيف وقيل في تعريفه ما يحيط به حد او حدود وعلى هذا يكون من مقولة
الكم **قوله** فانها على الاصح اه وانما قال على الاصح لان فيها مباحثة لاحد
ساذكره والثاني انها من مقولة الكم وعليه كثير من الظاهر من عبارة اقليدس

من قوله وهو المحدب من السطح والثالث انها من الاضافة والرابع انها من الوضع
والخامس انها امر عدمي وتصحيحه لمذهب القائلين بانها كيف لانها قد تبطل
بالتضعيف وذكر لفظ قد التقليلية لما في شرح الملخص من ان القائمة
تبطل بالتضعيف مرة والحادة اذا كان نصف قائمة فانها تبطل
ايضا بالتضعيف مرتين واما المنفرجة فلا نسلم انها تبطل بالتضعيف
بل تبقى من تضعيفها زاوية حادة من جانب آخر فلا يلزم بطلانها بالتضعيف
اصلا وحاصل الجواب ان الزاوية لو كانت من الكم لكانت القائمة منه ايضا
انها تبطل بالتضعيف ولا يتوهم كونها من الكم لقبولها المساواة وعدمها الا
كونها بالعرض **قوله** ويلزم منه اه اقول فيه نظر اذ يجوز ان يقال التعريف الشكل و
قوله الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار ويصدق على
هيئة المحيط ايضا اذ الهيئة الحاصلة من احاطة الحاصلة من احاطة الحد الواحد
او الحدود اعم من ان يكون حاصلة للمحاط او المحيط **قوله** والاولى ان يقال
يلزم على هذا التعريف ان لا يكون للصورة شكل اذ الشكل على هذا مختص بالمقدار
ويصدق التعريف على هيئة مقدار الجسم باعتبار احاطة المكان وهذا
النقض مشترك بين التعريفين وايضا يصدق التعريف على الملك فانه

هيئة حاصلة بسبب ما يحيط به ويتنقل بانتقاله ذاتيا كهيئة الهرة بالنسبة

الى اهابها او عرضيا كهيئة الانسان بالنسبة الى قميصه وعمامته والدرع بان

المراد بالحد او احد دون ما قام بالمتشكل وفي المكان والملك ليس الا مركز ذلك

قوله ولم يلزم ذلك بما ذكر من الدليل وفيه ان التناهي مطلقا من

لواحق المادة فثبت المط بالتناهي في جهة ما او قد يقال يمكن اجراء البرهان

في بطلان اللاتناهي في جهة الطول ايضا بان يقال لو امكن اللاتناهي فيه يمكن

اخراج خط غير متناه ثم نخرج من طرفه الذي من الجانب المتناهي خطا و

نفرض على ذلك الخط الغير المتناهي نقاطا غير متناهية ونصل بين كل

نقطة منها وبين نقطة هي راس ذلك الخط المتناهي الخارج من طرف ذلك

الخط الغير المتناهي وتلك الخطوط الواصلة كل منها يكون وتر الزاوية

المثلث الحادثة عنده طرفه وكل من تلك الاوتار ازيد من الذي تحته

ولما كانت الاوتار متزايدة الى غير النهاية يلزم وجود وتر غير متناه

مع كونه محصورا بين حاصرين والحق انه لا حاجة الى فرض الخط المتناهي ايضا

بل يكفي مجرد فرض النقاط المتزايدة الابعاد تزايدا على سبيل التساوي

او التزايد الى غير النهاية فما بين كل نقطتين يكون ازيد مما بين نقطتين اخريين

والغيض

والتعين بجهة فاذا كان الخط غير متناه بالفعل لزم كون تلك النقاط غير متناهية

بالفعل وكون الابعاد الواقعة بين النقطتين كذلك والزيادات ايضا كذلك

ويلزم بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين ويرد عليه ابحاث السابقة

نحوما قررنا **قوله** لكانت لها هيئة مخصوصة من جهة ذلك التناهي فلقائل

لم لا يجوز ان تكون تلك الهيئة مشتركة بين الاجسام فلا يندفع بما ذكره قلت

المراد انها لو كانت متناهية في جهة ما لكان يتناهى بسطح او سطحين او سطوح

وكل منها ليس مشتركا بين الاجسام وقد يقال يمكن ان يقال في الشق الاول

من الترديد مع ذلك بان يقال لو كانت غير متناهية فمنع تناهيها اما

ان يكون للجسمية اولا زمها الخ ولو قيل عدم تناهيها للجسمية اولا زمها لزم الخ

فهو شيء كرجعه وبين ما ذكره **قوله** والا لكانت الاجسام كلها يمكن ان يقال خلافه

اشكال الاجسام يجوز ان يكون بواسطة الصورة النوعية ولولاها لكانت الاجسام

كلها متحدة بشكل واحد يقتضيه الصورة الجسمية وفيه انه على هذا يلزم تساوي

الجزء والكل في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال اما في الشكل فظ واما

في المقدار فلان الشكل تابع له **قوله** او بسبب لازم للجسمية وهو محال لما مر فيه

انه يجوز ان لزوم الاشتراك الاجسام في الشكل انما يلزم على تقدير كونه للجسمية بناء على انه

لطبيعة نوعية واما لازم الجسمية فلا يلزم نوعيتها حتى يلزم ما مر تامل **قوله** او لسبب

عارض لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك العارض مقتضيا لتشكل الصورة

المجردة وعند زوال ذلك العارض تبقى الصورة او يقال لم لا يجوز ان يستحيل

زوال ذلك العارض بحدوث ان يقوم غيره مقامه ويستحفظ ذلك

الشكل بتعاقب العوارض كما قالوا في بقاء الهيولى بتعاقب الصورة لا يقال

فيكون نوع ذلك العارض او فرد تامنه لازما لها لانا نقول لم لا يجوز ان يمتنع

زوال النوع او الفرد عن الصورة المجردة وان كان زوال كل منها عن الصورة

المقارنة جائزا بان يزول عنها حين المقارنة ويتبدل الشكل بتبدل العارض

وايضا يجوز ان يكون ذلك الشكل لذات الصورة بشرط التجرد فلا يلزم ما ذكره

والجواب عن الاول بان زوال الصورة عند زوال العارض انما يكون لكون

ذلك العارض علة للصورة او معلولا لعلتها ولا يجوز انه وذلك لاحتياج المجرد

الى علة ولا الثاني لان علة الصورة عند تجردها هو المبدا وعن الثاني

انه لا بد من زوال ذلك الشكل عند زوال العارض الذي هو علة له اذ يتبدل

الموجود بتبدل الوجود والتشخص ايضا اذ التشخص ليس الا نحو الوجود

الخارجي وهذا ليس كبقاء الهيولى فانها لا تعين لها في حد ذاتها بتوارد عليها

شیء را اصل حقیقت متبدل نشود کر چه را از مبدء فیاض فیضان صورت

التعينات **قوله** يتغير شكله من غير فصل فيتبدل الاشكال النوعية لا يخلو عن اتصال بعض

الاجزاء او انفصال بعض عن بعض وبهذا طابقها بيناه ظهوره ان الشيء ليس له اجزاء بالفعل

لكن من البين ان ما سامت الشمال غير ما سامت الجنوب وبهذا القول في ساير الجهات

فاذا تبدل الشكل انفصل بعض هذه الاجزاء عن بعض ويتصل بعضها ببعض **قوله** وهي

لواحق المادة قد يقال لو كان المدعى لزوم الهيولى للصورة لكفى ان يقال لو كانت الجسمية

بلا مادة لم يختلف اصلا اذ مطلق الاختلاف من لواحق المادة ولا حاجة الى ساير المقدمات

قوله ان في الجسم فعلا وانفعالا اقول ان اراد في ماهية الجسم فعلا وانفعالا فهو ممنوع

ان اراد انه ما في وجوده فنقول لم لا يجوز ان يكون الفعل مستندا الى الصورة النوعية

والانفعال الى الجسمية **قوله** واما تفصيلا اه والاولى ان يقال في النقض تفصيلا

ان اردت بالواحد في قولك انه لا يجوز ان يكون امر واحد فاعلا ومنفعلا الواحد

الحقيقي الذي لا يكون فيه جهة كثرة فهو مسلم لكن لا نم كون الجسم كذلك وان اردت اعم

من ذلك فلا نسلم ذلك الحكم لم لا يجوز ان يكون فيه جهتان يفعل بجهة وينفعل باخرى

قوله الحصر لاحتمال ان يكون اه اقول لو استند الشكل الى غير الصورة لزم الخ

يتبدل الشكل نظرا الى ذاتها فتكون هي في حد ذاتها قابلة للانفصال او للانفعال

مقارنة المادة **قوله** الا جل خاصتها اقول لو كان هذا الحكم حقا يلزم ان لا تصدق

لا يجوز ان يكون تاثيره في وجوده متوقفا على عدم حادث كوضع فلكي مثلا فهذه حدوثه
بتعدد الصور وتشكلها مع ذلك المجرد قوله اللهم الا ان هذا الكلام ضعيف لظهور بقاء
تشخص الشمعة المتبدلة والحق ان التشخص نحو من الوجود الخاص قوله وكانه مبني على الترة
اقول هذا الكلام مبني على ما هو التحقيق من اسناد الاشياء الى الله تعالى بلا واسطة
وان الوسايط بمنزلة الالات وان تساهلوا في العبارات قوله لم يرد ما هو
المتبادر فيه ان المتبادر من الوضع ما هو بالذات ويصدق انه كلما له وضع
بالذات فهو منقسم فالمراد ما هو المتبادر قوله اذا ثبت ان الهيولى جوهر ثبت انها
جوهريتها فتذكر قوله وقد اشرنا اليه مع ما عليه فقد اشرنا اليه بوجه لا يرد عليه
قوله وتارة بانها جزء الجسم لم يثبت جزئيتها للجسم الا باعتبار كونها محلا للصورة
فاذا لم يثبت هذا لم يثبت تلك قوله اذ لا شبهة في ان الشق الثاني من الترديد الاول
هو عدم الوضع مطلقا اقول هذا ممنوع بل المراد عدم الوضع بالذات والشق الاول ذات
الوضع بالذات ويتم الاختصار ولعله ظن ان ارادة عدم الوضع بالذات يوجب
ارادة الوضع بالذات في قوله اذا لحقها الصورة فتصير ذات وضع ولا يلزم
بل المراد ثمة مطلق الوضع ويتم الكلام به وقوله وجب حمل الجسم على الصورة الجسمية
ثم بل يجب حمله على الجوهر الممتد القابل للابعاد والمدركة في بادي النظر قوله غير ملائم

المعلول الاول عن العدم الا ان يقال ان صدوره محتاج الى رابطة فصدور الرابطة
يكون قبله وهو خلاف المفروض مع انا ننقل الكلام اليها ويتسلسل قوله ننقل الترديد
بين الامور المذكورة الى الرابطة اي نجعل الترديد في الشكل بالنسبة الى الامور المذكورة
الى الرابطة بان يقال هذه الرابطة اما مستندة الى ذات الصورة او الى لوازمها او الى
عوارضها او للمباين وكل ذلك اما بالانفراد او مع المجرد فيحتمل ان يردد في الرابطة
بانها مستندة الى ذات المباين او فيحتمل ان يكون الترديد في الرابطة بان يقال
الرابطة اما نفسها او لوازمها او عوارضها او مباين لها قوله ولا يلزم المحذور الى
نعم قد يقال يمكن ان يقال على ذلك ننقل الترديد الى الرابطة ويتم الكلام فلا
حاجة الى الترديد ولا فائدة الا ان يقال لما كان نقل المؤنة على تقدير هذا
الشق تعرض للترديد اذ لو كان هذا الشق هو الواقع لتم الكلام بسهولة وان كان
الواقع هو الشق الاول فهنا نقرر قوله وردد الرابطة بين تلك الامور اي بالنظر الى
الشكل او بالنظر اليهما وكلا قوله ولا يلزم المحذور الثاني وفيه بحث اذ يجوز ان
يكون المعاون او المباين او كلاهما ممكن الزوال لكن يحدث عنده والامر اخر بعد
ما افاده ولا يمكن ان يقال ههنا مثل ما قال في الحاشية من انه يلزم ان يكون
النوع لا ذا قوله قلت المباين ان كان مجردا فالمدد قلت لم يثبت ابديته كل مجرد لم
لا يجوز

لا يستقيم بل هذا الامر الممتد ثبت تركيبه قوله لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين المتصلين

فاما ان يحصل الخط فان هذا الخط حيث وقع لا بد وان يكون بين السطحين العرضيين

لامتناع الخلاء فلا بد وان يتحقق في كل واحد منهما خط عرضي وقع تماسهما بسببه

وح لا بد ان يكون هذا الخط الجوهري متوسطا بين عرضيين تأمل قوله فيه بها بعضهم

بمستقيمي الاضلاع اذ ترك العبارة الحسنة بالمستقيم اضلاعهما وصلهما قوله اقول لم

يهذا القيد مضر لنا اقول القيد غير مضر لنا لا يبطل مع الخط القيد مطلق الخط الجوهري

لكن لا فائدة في ايراده الآن يقال الاجراء فيه اظهر فما يرد بما ذكره استقامة جميع الخطا

بل اراد بهما الضلعين اطلاقا للجمع على ما فوق الواحد والمراد بهما ضلع من هذا السطح

وآخر من آخر قوله وان اراد في جهة العرض لم يهذا المنع مكابرة في التحيز بالذات

وقوله اذ لا عظم بط بل لا بد من عظم في كل جهة وهذا حاصل نظر الشارح فلا

تعقل قوله البداهة تحكم بان تداخل الجواهر محال مطلقا كانه اراد تداخل الجواهر

المتحيزة بذواتها في مثلها لا مطلقا كيف لا والبعد المجرد الذي هو المكان

عند الاشراقيين جوهر يداخل الجسم فيه قوله وقد يجاب عن اصل الاعتراض بهذا

توهم بعيد جدا بعد ما ذكر هذا القائل لكن الكلام ليس في اجتماعهما في الطول بل

في العرض قوله فلا يحسن قوله ان امتناع التداخل بديهي لكنه لا ينفع القائل

بناء على ان ما يمنع فيه التداخل في الواقع يجب ان يكون من المقادير فلا يحسن قوله فلا

قوله واجيب بانها بالنظر الى ذاتها اذ لم تقبل الصورة قد يتوهم تمام الدليل

المجردة ان يقال الهيولى المجردة ان امكن اقتران الصورة بها لكانت من المجردات

فلا يكون هيولى وان امكن فاما ان لا يختص بحيز او يرد عليه منع لعلها اذا لم

يمكن اقتران الصورة بها كانت من المجردات اذ يجوز كونها ذات وضع

قوله لم يكن هيولى بل من المفارقات قوله لا يخفى عليك انه يبطل بهذا الجواب

احتمال كون الهيولى خطا او سطحا جوهريين اذ على التقديرين لا يمكن مقارنة

الصورة الجسمية لها فلا تكون هيولى وفي هذا المقام نظر وهو ان الهيولى لا يلزم

ان يكون قابلة للصورة على كل تقدير مع كل فرض بل يكفي كونها قابلة لها بحسب

ذاتها بان يكون محلا لها على تقدير مقارنتها لها في الوجود واما اذا لم يتحقق

الصورة فيها المانع مثلا يجوز ان لا يكون لها قابلية حدوث صورة فيها و

هذا لا يوجب ان لا يكون هيولى بل يكفي في كونها هيولى كونها قابلة في الجملة قوله

لكن عروض الصورة لها مستلزم للمحال فيه نظر اذ لا نسلم ان المحال يلزم بمجرد النظر

الى ذات الهيولى بل لان المقارنة مستلزمة لحصول الجسم الطالب للمكان والحاصل

ان امكان المقارنة بالنظر الى ذات الهيولى يقتضي ان لا تأبى ذات الهيولى عن ذلك

المقارنة لكن لا يجوز ان يستلزم المقارنة المحال قوله لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان

يستلزم ممتنعا بالذات وقد يقال لو كان الملزوم ممكنا واللازم محالا يلزم

جواز تحقق الملزوم بدون تحقق اللازم فيلزم ان لا يكون بينهما ملازمة ويجيب بان

امكان الملزوم بحسب الذات يقتضي جواز تحقق اللازم نظرا الى ذات الملزوم لا بالنظر

الى ذات اللازم وهذا واقع في الصورة المذكورة قوله لانا نقول الممتنع بالغير لا

يجوز ان الحيثية ههنا تعليلية ولا يفيد في دفع السؤال المذكور لان السؤال ليس

متعلقا بطلب العلة بل بتحقق الاستلزام المذكور فيندفع السائل باي علة

كانت ولا يناسب حمل الحيثية على التقييد اذ الملزوم ليس العدم مع وصف

الامتناع بل نفس العدم فقوله واما بالنظر الى ذاته الى قوله فلا يستلزم المحال

كلام فاسد بل الحق ان نفس عدم العقل الاول من غير انضمام شيء اليه يستلزم عدم

الواجب غايته ان علة ذلك الاستلزام ليس نفس العدم بل الامتناع المذكور وذكر

نفسه وتحقيق المقام ان الممكن لذاته يجوز ان يستلزم امرا محالا لذاته بان يكون

بينه وبين المحال علاقة فيكون وقوع ذلك الممكن مستلزما لوقوع ذلك المحال

كان يكون الممكن معلولا له فعلى تقدير وقوع ذلك الممكن الذي هو المعلول لا بد

وان يكون ذلك المحال الذي هو علته واقعا كعدم العقل الاول وعدم الواجب تعالى شأنه

لكن الممكن لذاته لا يستلزم محالا لذاته اي كان من حيث امتناعه بالغير سواء

كانت الحيثية تعليلية او تقييدية اذ ذات الممكن من غير اعتبار يقتضي ان لا يكون ممكنا

بالذات قوله وقد يجاب ايضا بان الكلام ان ... باته يجوز ان تجرد

بعد المقارنة ثم يكون المقارنة ممتنعة وفيه ان المذكور خارج عن المقصود اذ

اذ هيولى الاجسام لم يكن مجردة قط ولا تعلق لنا بجواز التجرد بعد المقارنة

وعدم جوازه وقد يستدل على تجرد هيولى الاجسام بانه مستلزم للخلاء او

لتجرد الصورة وفيه ان ما يستلزم احد الامرين انما هو تجرد الجميع لكن اذا فرض

تجرد بعض كهيولى بعض العناصر مثلا فلا يلزم الخلاء لجواز ان يتخلخل

الباقي ثم حصول التكاثف عند وجود الصورة تأمل قوله والاول والثاني

محالان بالبداهة بديهة استحالة الاول على تقدير يكون المراد بالحيز اعم من المكان اذ

المكان ليس من ضروريات وجود الجسم فان المحدد لا مكان له واستحالة الثاني مبني

على تقدير قدم الافلاك والا فيجوز ان يخلق هيولى جميع الاجسام مجردة ثم اقترنت بها

الصورة وحصلت في جميع الاحياز والحق ان الثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح

لمساواة نسبة هيولى كل جسم الى جميع الاوضاع والامكنة وقد دفع المنع بان ما

ذكر مستلزم للخلاء لو لم تكن صورة عند وجود الهيولى المجردة ثم وجدت واقترنت

بها او مسلّم لتحقق تجرد الصورة عن الهيولى لو كانت موجودة بدونها وقد ثبت
دليل على الاستحالة فكيف يكون بديهية والعلم باستحالة الخلاء واستحالة تجرد
الصورة لا يفيد بديهية استحالة ما يستلزمهما لزوماً خارجياً انها تقتضي حيزاً مطلقاً
اقول لا نم انها تقتضي وضعاً مطلقاً بل يجوز ان تقتضي وضعاً معيناً لان امتداداً متناهياً
اذا عظم بحيث لا يمكن كونه محاطاً بجسم يجوز اقتضائه لوضع يستلزم الاحاطة بالحيز
ايضا قوله وكذلك نسبة الصورة الجسمية ان اريد به مساواة النسبة في ماهيتها
فهو مسلم لكن الكلام في فرد مجرد عن الهيولى وان اريد مساواة الفرد فهو ممنوع قوله قيل
يجوز ان يقتضيه الصورة النوعية بان تنسب الهيولى المجردة الى جميع الصور النوعية مساوية
فمقارنتها ببعض دون بعض ترجيح بلا مرجح قوله ولكن ان نقول ان كان جاز مقارنة
الصورة النوعية المقتضية لمكان كلي يجوز ان تقارنها صورة اخرى او حالة من
احوالها تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي لا يقال لا يجوز ان تقارن ما يوجب
مكاناً كلياً بامر يقتضي شيئاً من اجزائه لتساوي نسبته ونسبة غيره اليه لانا نقول
لا نسلم استواء النسبة بالنظر الى الحالة لجواز تعاقبها حالات غير متناهية معدات
لقبول وضع معين بحيث يتم الاستعداد بالحالة الاخيرة فتحصل لها الوضع
المعين وعرضاً عداد تلك الحالات لانه لا يجوز ان يكون شيء منها مخصصة لها

بجز

بحيا ذي بمقارنة شيء منها لا يختص بوضع والا لم يكن مجردة قوله ولا يبعد ان
يقال اقول هذا قول في غاية البعد اذ تحقق نسبة خاصة بين اجزاء الجسم
واجزاء الحيز من اجلى البديهيات ويكون تحقق هذه النسبة كون الاجزاء
متحققة في نفس الامر قوله فتكون اجزاؤها مفروضة اقول ان اراد ان الاجزاء
معدومة مطلقاً يلزم ان يمتنع اتصاف بعض الجسم بصفة خارجية كالسواد
والبياض والحرارة والبرودة وهذا سفسطة وان اراد به انها ليس لها وجود
بالانفراد فهو لا يستلزم عدم اقتضاء الحيز اذ الحيز في الخارج يقتضي الوجود اما بالانفراد
او بتبعية شيء آخر فتأمله قوله ولا يلزم الاعتراض اقول الظاهر انه جواب عن نقض اجمالي
عن الدليل المذكور حاصله لو تم دليلكم يلزم ان لا يحصل للماء الذي انقلب هواء
في جزء من اجزاء حيز الهيولى لجريان الدليل المذكور فيه والجواب ببيان الفرق كلام
وكلام الشيخ مشعر بان الشبهة معارضة ولعله اطلق اسم المعارضة على النقض اذ لا
وجه لان يجاب عن المعارضة ببيان الفرق قوله فالقرب مرجح للحصول فيه
انه على هذا التقدير لا يلزم ان يكون القرب مرجحاً بل يجوز ان ينقله قاسر
الى ذلك الحيز فتنتهي قوة القاسر فيحصل فيه وعلى هذا يكون المرجح انتهاء القوة
القسرية فيه ويجري مثل ذلك فيما ليس قوله فصل في اثبات الصورة النوعية

وهو ان تختلف بها الاجسام انواعاً في الاجسام حقائق جوهرية متخالفة
بانضمامها الى الجسم المطلق المركب من الهيولى والصورة حصل نوع ونسبتها الى
ذلك النوع باعتبار داخلة في حقيقته والى الجسم بكونها مخصصة معينة له وانضم
لانها كمالات اول للجسم اذ بها يحصل الحقيقة النوعية ويترتب عليها آثار مخصوصة
مخصصات ومعينات للجسم لكن بعد تخصصه الاول فهي كمالات ثانية فان
قلت النوع من العرض فكيف يكون تلك الصورة مفيدة للنوعية قلت الفصل
المنوع مأخوذ منها ولم يرد بافادتها النوعية الا ذلك ولم يصرح الشارح
بجوهريتها والمناسب التصريح بها واستدلوا على جوهريتها بكونها جزء الجوهر
وجزء الجوهر جوهر وينتقض بالسرير المركب من الخشب والهيئة السريرية التي
هي عرض فان قلت قد صرح الشيخ في مواضع بان جزء الجوهر جوهر قلت
يفهم من كلامه ان العرض لا يكون جزء الحقيقة النوعية الجوهرية وايضا جزئيته
للانواع والاصناف قد يمنع النقض بالسرير اذ هو ليس نوعاً حقيقياً وقيل
جوهرية السرير ممنوعة لان الجوهر من الاجناس العالية وقد اخذ في تقسيم الجنس
العالي الى المقولات الوحدة فيعتبر الوحدة في حد كل منها والمركب من الجوهر
والعرض ليس جنساً واحداً بل مركب من جنسين وفيه نظر اذ المركب من الجنسين يجوز

ان لا يكون المركب جنساً واحداً لان لا يصدق عليه الجوهر الذي هو جنس واحد وقوله
يعتبر الوحدة في كل منها غير مسلم كيف والوحدة امر عرضي فكيف يعتبر في الحد
واعتبارها في القسم يفيد ان الجنس العالي الواحد فتأمل فيه وذلك اليه
كون الكثير من الاقسام خارجاً عن طبيعة المقسم بل هي داخلة في طبيعة خارجة بقيد الوحدة
قوله اعلم ان انواع الاجسام صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان لكل فرد
من الجسم فرداً من الصورة الجسمية كذلك له فرد من الصورة النوعية وثبوتها في العنصريات
في غاية الظهور نظراً الى قاعدة المشائين من اشتراك هيولى العناصر والصورة
الجسمية لان اختلاف الحقائق واقع بين الاجسام بديهة فلا بد من مميز ذلك
لكن الاشاعرة قائلون بتماثل الاجسام فيمنعون بديهة اختلافها بالحقيقة
واما الاشراقيون فيقولون باختلاف حقائق الاجسام وينفون الصورة
النوعية وينفون وجوب كون جزء الجوهر جوهراً بل المنوع ليس الا الاعراض
والحق ان توقف تحصل الجواهر على الاعراض مستكره جداً قوله السكون
عند حصوله والحركة هذا مشعر بان الحيز الطبيعي ما هو جامع للوصفين ولم يثبت
ذلك بل يجوز كونه بحيث لو كان الجسم فيه لا يطلب الخروج عنه كونه بحيث لو كان
خارجاً عنه تطلب فلا وسيجيء تحقيقه قوله دون بعض اما متعلق ببعض الاجسام

او بعض الاجسام قوله كما في اثاره كالاحراق واليبوسة للنار مثلا ولا يجوز ان
ما ذكره المص انما يتم بعد ثبوت ان لكل جسم حيزا طبيعيا فالمناسب ما ذكره ان
يكون ذكره بعد بعض الحيز قوله ليس لامر خارج عن الجسم بالضرورة ودعوى
الضرورة في ان اختصاص الاثار ليس لامر خارج غير مسموعة ولو كانت الدعوى
ضرورية لا يتوجه عليه الذي سيذكره بل الضروري ان نفس الاثار الظاهرة من
الجسم ليست مستندة الى امر خارج لا اختصاصها واعلم ان المخالف في هذا الحكم المتكلمون
وقدماء الحكماء كافلاطون ومن تبعه اما المتكلمون فيسندون جميع الاثار
الى ارادة الفاعل المختار واما القدماء فيثبتون لكل نوع ربا مجردا في عالم النور
ويسندون اليه اثاره ويفرقون بينه وبين النفس بان النفس يتألم ويتلذذ
بحسب حالات الالات بخلافه ولم يجز هنا الاسناد استناد الاثار اليها كلها
وما ينبه على ما ادعى ضروريته انا نجد تفرقة بين الحركة الصاعدة للحجر قسرا
والحركة الهابطة له طبعا ولو كانت الاثار مستندة الى امر خارج يلزم عدم الفرق
بينهما وايضا الفطرة السليمة كما تابى عن استناد جميع الاثار الى امر خارج كما ذكرناه
كذا تابى عن استنادها الا الصورة الخالية عن العقد والشعور على سبيل
الاستقلال ولا يبعد ان يقال بهذه الاثار لها نسبة مخصوصة الى الله تعالى

وتلك الطبائع
لها استعداد تلك الاثار فيترشح الفياض الجود عليها ما يناسب كل طبيعة عليها كاليبوسة والا
الاثار ومن هذا يستفاد اسرار ان [illegible] الوجوبات المنقول عن الاوائل من
قوله لانها فاعلة فلا يكون فاعلة قيل في البيان ان الشيء مع القابل بالامكان ومع
الفاعل بالوجوب ولا يجتمع الامكان والوجوب وفيه انه لا وجوب مع الفاعل الغير
المستقل واذا قيد الفاعل بالاستقلال فالقابل ايضا اذا قيد بكونه مستقلا بالعلية
التامة او جزءا خيرا لها لكان الشيء معه بالوجوب قوله وايضا هيولى العناصر مشتركة الدعوى
عام والدليل المخصوص بالعناصر لا يفيده ولا يخفى ان قوله فلا يكون مبدءا لامور مختلفة
انما يتم لو كان الكلام في اسناد نفس الاثار لا في اسناد اختصاصها اذ ليس الاختصاص
امورا مختلفة فالكلام لا يخلو عن اضطراب قوله ولا يخفى عليك انه لابد ان يجوز ان يكون
هذا الكلام نقضا للدليل المذكور فيكون حاصله ان دليلكم لو تم يجري في اختصاص
الصورة النوعية بالجسم فيلزم الاحتياج الى صورة اخرى ويتسلسل وانما يتوجه
النقض بناء على كون الكلام في مبدء اختصاص الاثار ولو كان الكلام مبنيا على ان
لابد لتلك الاثار من مبدء لم يتوجه ذلك قوله لان المادة العنصرية لما اشتهر القول
منهم بتقدم الصورة النوعية باجناسها على فرد من كل نوع وكل نوع [illegible] جنس
الحادث فقبل كل صورة نوعية [illegible] اخرا ما من نوع او من نوع اخر وقدم الجنس

لا يستلزم قدم نوع ما كما يتوهم بناء على ان تحقق الجنس بلا ضمنه فيلزم من قدم نوع قدم فرد ما اذ
يجوز فيه ذلك الفرد قدما اخرا ذلك الاستلزام غير مسلم اذ يجوز قدم الجنس والنوع انه
يوجد في كل وقت نوع او فرد وان كان كل ما يوجد حادثا قوله لاجلها استعدت
فان قلت الاستعداد من لوازم الهيولى وهو ليس مما تفيده الصورة السابقة
النوعية ولما كان هيولى العناصر مشتركة مع ابهامها في ذاتها وتعينها بصورة ما
فكيف يكون لها استعداد واحدة منها دون البواقي فالاولى ان يقال ان الصورة
السابقة لها مناسبة للاحقة وتلك المناسبة تقتضي افاضة الصورة اللاحقة على الهيولى
من المبدء الفياض قلت اصل الاستعداد من لوازمها دون الاستعداد القريب فيجوز
ان تفيد الصورة المعينة المتقدمة لها قرب استعداد صورة معينة قوله لان ما
ذهبوا اليه قد يقال لما ثبت عندهم قدم المادة لا يعقل مقارنتها دائما
مع كيفية حادثة لان القديم يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فالمقارنة
معه تنافي السبق على الكل وفيه بحث لان سبق القديم على كل فرد يقتضي تحققه
في زمان سابق على كل فرد وانما كان مقارنا لفرد اخر منها وبينهما تمام لكن فرد الا و
القديم موجود قبله تحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما
يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد ليس

كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما في غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم
على كل فرد مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد يعترض عليه بان ما ذكره لو استلزم
حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي وليس كذلك واعترض عليه بعض الاجلة بانه
لا شبهة في الاستلزام فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء مستلزم لحدوث
الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من اجزائه
موجودا اصلا ثم يوجد [illegible] اقول فيه نظر لان معنى الحدوث هو الوجود
بعد العدم فحدوث المجموع باتصافه بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد
بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع هنا ليس بحادث ولا قديم
بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت
ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجود لعدم وجود كل جزء منها في جزء من الزمان
فظهر ان كلام القائل غير مبني على التوهم المتوهم وحمل كلامه على ذلك التوهم توهم
بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث الجزء لحدوث الكل في هذه المادة
فاسدة قوله وقد يجاب بان الجواب بتغيير الدليل وتخصيصه بالعنصريات والجواب
الذي يدفع الاعتراض باثبات المقدمة الممنوعة ان يقال لا يجوز استناد اختصاص
الا ما ذكرتم لانه لابد ان يكون لنفس تلك الكيفيات مبدء وهو غير خارج عن الجسم

قوله فلابد من اصل فعلها يكون جوهريا فان قيل لم لا يجوز ان يكون تركب الجوهر من الجوهر

والعرض والا فلا يقتضي مخالفة الحقيقة الاختلاف بالامرالجوهرية بل بمجموع الجوهر

والعرض ليس جوهرا لانه لا يصدق عليه حد الجوهر وهو الموجود المستغني عن الموضوع

لان المجموع محتاج الى الجزء الذي هو محتاج الى الموضوع فيكون المجموع محتاجا الى

الموضوع بحيث لا يمكن ان يتحقق بدونه وفيه ان ما ذكرنا في صدق الجوهر هو الاحتياج

الى الموضوع الذي يكون محلا لهذا المحتاج وليس موضوع الجزء محلا للمجموع حتى يكون

الاحتياج اليه منافيا للجوهرية قوله الا انها متعددة الجهات اه فنقول يمكن ان يكون

مقتضى التاثير في الغير بحسب ذاتها وان يكون بحسب المادة وحفظ الاتصال بشرط

الكون في المكان والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا الى البواقي قوله قبل وجود الصورة

لما مر انه لا شيء من الهيولى لا يتعين ابدا ذاتها وصفاتها الا بتعين من الصورة

وعلى هذا انه في اراد الشارح لا انا نختار التقدم الذاتي ونقول لا يجوز ان يتقدم

الهيولى بالذات اذ المتقدم بالذات يجب ان الشيء لابد ان يكون له بالفعل مع قطع النظر

عن ذلك الشيء والهيولى ليست كذلك بالنسبة الى الصورة قوله بجواز ان يكون شرطا

ويجوز ان يكون جزءا للفاعل قوله بل هو حال فالواجب ان نقول ان ما سبق يشملها اذا

كانت الصورة علة موجبة فهو متاخر عن الجسم ثم نقول ان المتاخر عن الجسم يلزم ان

يكون

يكون متاخرا عن الصورة اذ يجوز ان يكون متاخرة عن الجسم بواسطة تاخره عن الهيولى

قوله والذي يدعيه بحث ظاهر اذ كان ماهية الشكل محتاجة الى ماهية الصورة كذا

الشكل المخصوص محتاج الى الصورة المخصوصة قوله فانا نعلم بالضرورة انضمام الشكل

الكلي مثلا الى الصورة لا يجعلها مشخصة بانه نفرا ذلو اريد ان انضمام الشكل الكلي لا مدخل

له في جعلها بحيث لا يكون مشتركا في نفسها فهو ممنوع بل يجوز كون الصورة المميزة

من غيرها ومخصصة في ذاتها انضمام الشكل الكلي ولا نقطع الضرورة بامتناعه وان

اراد ان انضمامه لا مدخل له في جعلها بحيث يمنع العقل من فرض الشركة فيه فهو مسلم اذ

منشأ هذا المنع الادراك الحسي والشكل لا مدخل له فيه لكن لا ضرورة في محل التشخص في

هذا المعنى في هذا المقام قوله لا تظهر صحة التقدم والمعية الذاتيين بل ظاهره لا يصح

فيهما كيف ولو تقدم على الشيء ما تقدم على ما هو مع الشيء يلزم ان يكون الشيء علة لذاته

مستقلا ويلزم ان يكون للعقل الثاني تقدم على الفلك الاول مع انه لا مدخل له في

وجوده اصلا لان العقل الثاني متقدم على الثالث وهو مع الفلك الاول لان المراد

بالمعية سلب التقدم والتاخر قوله فيما حتى عليك ان في البناء خفاء اذ الظاهر انه يجب

على تقدير كل منهما للاخرى والسبب المقتضي بحسب المشهور هو العقل الفعال وعلى ما هو

التحقيق هو المبدأ الحق تعالى شانه قوله او يكونا معلولي علة موجبة لهما فلا بد

بالتاثير ولما كان الفاعل المستقل مستلزما للعلة الموجبة فنفي سبق العلة الفاعلة

المستقلة المستلزمة لسبق الهيولى نفي لكون الهيولى علة موجبة مطلقة قوله يا مر

لا تقوم بالفعل يجوز ان يكون تقوم بمعنى النافذ من القيام بمعنى الحصول في الخارج فهو مانع

بهذا المعنى ويجوز ان يكون من التقويم لان الصورة مقومة ومعينة لها قوله ولو كانت

صورة فيها اه هذه الشرطية صادقة مقدمها وتاليها كاذبتان لان المادة لما

كانت قديمة فانعدامها محال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قلت اتصاف شيء

بشيء في الخارج فرع لوجود الموصوف فيه فكيف جاز اتصاف الهيولى بالصورة مع

ان وجودها فرع لذلك الاتصاف فيلزم الدور قلنا يجاب بان الصورة باعتبار

وجودها في نفسها علة ومتقدمة باعتبار وجودها في الهيولى متاخرة ومعلولة

لان عليتها الشرالة باعتبار حلولها لا باعتبارها في نفسها ولا يتم ايضا ما قيل

من ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة متقدم على وجودها الخارجي وهو مرد ظاهر

واتصافها بالصورة المعينة في الخارج متاخرة عن وجودها فتكون الهيولى متصورة

بالصورة المطلقة ووجدت في الخارج متصورة بالصورة المعينة لان المطلقة

انما يكون علة من حيث انها ناحطة عنه والتاعية في ضمن الخصوصيات الثابتة

في الخارج فالاتصاف بالمطلقة من تلك الحيثية في الخارج ايضا وان لم يكن الخصوصيات

لا يكون هناك في التلازم والا لكانت المعلولات العديدة مستلزمة لان واجب الوجود علة

موجبة لها فلا بد ح ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة ولزم تعلق كل واحد منهما بالاخر

اذ لو انتفى التعلق في ذلك ما صح انفراد احدهما عن الاخر فيه قوله واحد المعلولين

مستلزم فيه ان استلزام احد المعلولين للعلة انما هو من جهة صدوره عنها واحد

المعلولين بصدوره عن العلة من جهة غير الجهة التي يصدر المعلول الاخر باعتبارها فلا

يظهر استلزام احد المعلولين للاخر قوله اذ العلة الموجبة اه اي ارتفاع

التخلف لجواز ان كان وجوده فلا يصدق الا مع العلة التامة وان اريد لزوم ذلك

فلا يظهر صدقه على شيء اذ يجوز ان يكون من اجزاء العلة التامة عدم شيء فاذا

ارتفع ذلك العدم تخلف المعلول عما كان من جزء اخر الا يقال هذا لا يتم الا في الجزء الا

حين جزء الاخر لانه لا يفيد المقصود وهو اثبات التلازم بين الشيئين اذ

في كل موضع يدعي التلازم بين امرين يكون احدهما علة موجبة للاخر يحتاج في ذلك

الملازمة للاحتمال المذكور قوله وان لم يجبرها يقال على هذا يلزم بطلان ما ذكر في نفي

علية الهيولى لا لعدم مناسبة ذكر الفاعلية لان القياس المذكور لا ينتج لانا نقول

لو حذف قيد الفاعلية لتم الكلام اذ يلزم نفي كون الهيولى علة موجبة وتوجيهه

ان يقال المراد بالعلة المنفية العلة الموجبة المطلقة والمراد بالاول الفاعل المستقل

مدخلية السقيم وغاية ما يمكن ان يقال انه الجواب بيننا ان القايل بالتركيب المذكور يجوز
ان لا يكون الهيولى قوله الاول فيه نظر هذا مبني على كلام المص لما بينا انما لا تقوم
بالتصور على انه لا توجد بدون الصورة واذا حمل على انها لا تتعين بدون الصورة
المعينة او تحصيلها منها لا يتوجه عليه قوله والجواب ان المراد انه قبل لا وجود
للمطلقة الا في ضمن الفرد فاذا كان كل فرد من الصورة متأخرا عن الهيولى تكون المطلقة
ايضا متأخرة وفيه ان الهيولى المتشخصة علة للصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة لا من
حيث هي مطلقة فلا يلزم تأخرها من حيث التشخص تأخرها من حيث الاطلاق قوله والصورة
مفتقرة الى الهيولى في تشكلها قد يقال الصورة تفتقر ايضا في البقاء الى الهيولى لانها
لو لم تفتقر اليها لجاز بقاؤها بدونها فتنفك عنها ولا يلزم من احتياج كل منهما الى الاخرى
في البقاء الدور انما يجوز ان يكون بقاء كل منهما مشروطا ببقاء الاخرى وقد
يقال لا يجوز احتياجها الى الهيولى في البقاء لان الحال المحتاج في البقاء الى المحل
عرض فيلزم ان يكون عرضا وفيه انه انما يلزم ذلك لو كان المحل مستغنيا عنه في
تقومها به وهنا لا يلزم من احتياج الحال في البقاء الى المحل ذلك قوله يلزم الدور وفي
الدور على تقدير اتحاد الجهة لزوم ان المتقدم على مع الشيء متقدم عليه قوله واورد عليه
انه لا يلزم الدور اذ قد يقال احتياج كل منهما الى ذات الاخرى في التشكل

غير معقول لان تشكل كل منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما
الى ذات الاخرى وان انضمام متوقف على التشخص المتوقف على التشكل او المستلزم له
فان المطلق غير موجود فلا ينضم الى غيره ثم اجيب بان المنع مستند الى ان انضمام الوجود
الى الوجود فانه لا يتوقف انضمامهما على وجودهما في الخارج والا يلزم وجوده قبل انضمام
الوجود فيتسلسل ولا يخفى عليك ان المقدمة الممنوعة بديهية والمنع مكابرة وما ذكر في
مقام السند غير صالح للسندية لان انضمام الوجود في العقل وقال بعض المحققين
ان تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان تعين الهيولى لاجل صورة معينة
من حيث انها صورة ما لا من حيث انها هذه الصورة واما تشخصها بذات الهيولى
فغير معقول لوجهين الاول ان تشخصها ليس لاجل الهيولى المطلقة فان هذه
الصورة لا تفارق من هذه الهيولى فهي متعينة بهذه الهيولى بخلاف الهيولى فانها
يعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة والثاني ان ذات الهيولى قابلة
ومستعدة فكيف تصير علة فاعلة للتشخص فظهر ان تشخص الصورة يكون
بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة
من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وتوهم ان الصورة الشيء المطلق غير موجود
باطل فان الشيء المأخوذ من حيث هي هي لا بشرط الاطلاق موجود خارجا وذهنا

وبشرط الاطلاق ذهنا لا خارجا بذاته في الوجه الثاني نظر اذ يجوز ان يكون تشخص الصورة
بذات الهيولى على انها قابلة لا على انها فاعلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث
هي قابلة ايضا بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعل لتشخصها
لكن لا يراد بكونها فاعلة لتشخص الهيولى المتاصلة اذ التشخص واحد بالعدد دون
الصورة المطلقة ولا يجوز ان يكون غير الواحد بالعدد فاعلا للواحد بالعدد بل
المراد كونها حالة في الهيولى يتشخصها لازمة لها بنوعها **قوله** لا من حيث انها متشخصة
يكون متقدما على الشكل الآخر وفيه نظر لانه اذا اراد تعلية احدهما للشكل الآخر
علية دائمة فلا نسلم لزوم تقدمهما من حيث انها متشخصة وان اراد بها عليتها من حيث
انها متشخصة فلزوم التقدم مسلم لكن لا يدفع الايراد به اذ معناه وجود علية
ذاتية لكل منهما للشكل الآخر وقد عرفت ان الذات المطلقة موجودة صالحة للعلية
قوله ويتقدم العلة يجب ان يكون بذاتها وتشخصها بذاتها يجب لو كان للتشخص
مدخل في العلية **قوله** وهو اما الخلاء الخ يثبت بهذا الحصر بشهادة الاستقراء
ويرد عليه ان الشيخ اورد في الشفاء في المكان مذاهب منها ان المكان هو الهيولى
ومنها ان المكان هو الصورة وابطلها فلا يصح شهادة الاستقراء مردودة
فالاولى ان الحصر فيهما بناء على ظهور بطلان غيرهما وقد يؤول القول بالهيولى

والصورة فان شارح المقاصد ذكر ان افلاطون عبر تارة عن البعد بالهيولى لتوارد
الاجسام عليه كما يتوارد الصورة على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن البعد
الممتد في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن
المجردات كيف وامتناع كون جزء الجسم جزءا كليا في غاية الظهور فكيف يذهب اليه عاقل
قوله اراد به البعد المجرد الاولى ان يقال اراد به البعد الاعم من ان يكون موجودا او معدوما
كما يظهر من بيانه **قوله** او السطح الباطن الخ تخصيص السطح بالاخص يقول لانه قد يكون
السطح الباطن من الحاوي ويجمع السطح الظاهر من المحوي كمكان الهواء سطح الفلك الاعظم وقيل انه
هو السطح مطلقا ومكان الفلك الاعلى هو سطح الفلك المحوي **قوله** لان الجسم بكليته الخ قالوا المكان
امارات اربعة اتفاقا الاول انه ينسب اليه الجسم بلفظ في وما يرادفها واشار اليها
بقوله الجسم بكليته في مكانه والثانية انتقال الجسم عنه واليه ويجب ذكره لان معقوله
موقوف عليه كما يظهر والثالثة استحالة حلول الجسمين فيه ولا يبعد ان يقال اشار
اليها بقوله ما لي لا ان كلما ملاءه الجسم يمتنع حصول جسم آخر فيه بداهة والرابعة
اختلافه بالجهات والغرض من بيان الامارات ان النزاع ليس في المكان اذ لم يسلم
احد هذه الامارة لا يقع تصحيح قاعدة بحجة فانه لا مناقشة في الاصطلاحات **قوله** المركب
منقسم الخ يكون موجودا او معدوما ونسبة الى موهوما او واقعا **قوله** وعلى الاول

يكون سطحا اولا يخفى عليك ان ما ان يجتمع في الامر المذكور الوحدة او لا وعلى الاول يشكل بمكان الاجسام

المحيطة بعضها ببعض كان فلك وان لم يجتمع فلا يلزم ان يكون المنقسم في جميع الجهات سطحا او يجوز ان

يكون خطين متقاطعين فالاليق بالتعرض لهذا ايضا قوله لا نسلم الا نحو بهت ان اراد

استحالته في نفس الامر فهو مسلم لكن الامر المذكور لم يكن قول الخلاء بحته وان اراد استحالته

وبها فهو ممنوع قوله والا لا ينتقل بانتقاله وهو عين المكان قد ينتقل بانتقال المتمكن

اذا كان سطحا كمكان ماء في الصندوق والمجوف بكرباس فلو كان عدم انتقال المكان

بانتقال المتمكن لازما للمكان بطل كون المكان سطحا ولا يخفى عليك ان مثل هذا يرد على القول

بالبعد ايضا اذ الماشي على طرف السفينة مثلا اذا كانت حركته مساوية لحركتها لا يتبدل

البعد الذي يشغله الجسم بل ينتقل بانتقاله قوله ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن يمكن ان

يستدل عليه بان الحال في المتمكن يكون عرضا قائما به فيتبعه في المكان فيلزم للمكان

مستلزم للدور قوله ويكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات الا و لا ان يقال وعلى

الثاني يكون بعدا مساويا له اذ الثاني عبارة عن كونه منقسما في جميع الجهات فلا يناسب

تفريع الانقسام في الجهات عليه قوله اما ان يكون امرا موهوما او هذا الموهوم اما

ان يمكن خلوه عن شاغل وهو ما ذهب اليه بعض المتكلمين او لا يمكن وهو ما ذهب اليه

الآخرون منهم قوله واما ان يكون امرا موجودا في الخارج قائما بذاته وهو ما نحن فيه

وهو ما ذهب اليه بعض القدماء ومنهم من يجوز خلوه عن المتمكن ومنهم من لم يجوزه واما منشاؤه

ويوصله عن المتمكن وذهب اليه افلاطون و من تبعهم الاشراقيين واليه ذهب المحقق الكوسي

من المتأخرين قوله لو عدم فترحم عليه البداية فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف

داخل الكوز وبان للمكان قد يكون فارغا وقد لا يكون ولا يقال في العلم انه فارغ او

مملو قوله اي بعد له الا انظار استعماله في المعنى لا يوافق في اللغة قوله ويراد به المكان

عبدو قد ذكرنا ان القائل بالبعد المجرد منهم من يجوز خلوه عن المتمكن ومنهم من منعه

فقول ويراد المتمكن ويراد به بالفعل نظرا الى المذهب الثاني وبالقوة

نظرا الى المذهب الاول قوله وحج الاقسام الاولة لمجهور بستة اراد الاقسام الاولية

في نظر العقل سواء كانت متحققة في نفس الامر او لا فلا يرد القول بان احتمال الثاني

وهم لا يقولون بالبعد المجرد والاشراقيون القائلون بالبعد المجرد ولا يقولون بانه

خمسة قوله والاول باطل لانتفاء الثاني قد يقال انه ايضا باطل لانا نعلم

تبدل المكان ما تكون المشغولة الصندوق وغيره وحركة ولا تبدل ولا حركة

لو كان المكان سطحا وايضا نعلم بديهة سكون الواقف في الريح مع ان مكانه يتبدل

ولا حركة لو كان المكان على ذلك التقدير وهو مستلزم الحركة وقد يجاب بمنع بطلان

اللازمين واسناد الحكمين الى الوهم وكيف يكون الواقف المذكور ساكنا مع انه

او لا كونه لا شيئا اي معدوما وما بعد بطلانه اذ ابطل كونه موجودا كما ذكره لا سبيل

اليه يلزم ارتفاع النقيضين عن البعد قلت بطلان كونه معدوما في الخارج لا يستلزم

للمتكلمين النافين للوجود الذهني القائلين بعدم البعد وبطلان وجوده في

الخارج على ما ذهب اليه آخرون لا يوجب ارتفاع النقيضين عن البعد بحسب نفس الامر بل

يلزم ارتفاعهما على ما ذهب اليه المتكلمون ولا فساد في ذلك والقول بانه لا يلزم هنا

ارتفاع النقيضين عن البعد اذ المقصود ان المكان يستحيل ان يكون بعدا معدوما

او موجودا فارتفاع النقيضين عن البعد انما هو على تقدير كونه مكانا فاسد اذ

ما ذكره المجرد في ارتفاعهما عنه مع قطع النظر عن كونه مكانا كما لا يخفى في جهات المادية

الاعراض والمجردات جواب عنه انه حمل مراد الامام على ان البعد هو المقدار العرضي وهنا بحث

لانه لم لا يجوز ان يكون مراده الصورة الجسمية فلا كلام في التماثل وهذا موافق لما

حمل العلامة الشيرازي كلام صاحب حكمة العين عليه وانكر مخالفه السيد في حاشية

حكمة العين وقال هذا عرض والصورة الجسمية جوهر على عكس ما ذكره الشارح

هنا وعلى ما ذكر السيد قدس سره يلزم ان يكون صاحب هذا المذهب قائلا بعرضية

هذا البعد وقد يستدل على بطلانه ايضا بان ذلك البعد يلزمه ان يكون متناهيا

فيلزمه تشكل والتشكل من عوارض المادة وفيه نظر اذ لم يثبت ان التشكل من توابع

المادة بل الثابت ان الاتصال والانفصال من توابعها قوله كل جسم فله حيز طبيعي فيه

بعضهم الحيز الطبيعي بقوله ما يقتضي طبيعة الجسم حصوله فيه وفيه نظر اذ الحيز الطبيعي

على ما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء وسننقله لا يلزم ان يكون مقتضى الطبيعة ولا يبعد ان

يقال الظاهر ان المراد بالجسم اعم من البسيط والمركب والمراد بالحيز ما يختص بنوع وعلى كل

تقدير يشكل بمركب يتساوى بسائط فانه ليس له مكان طبيعي لا يختص ولا بنوع بل ايضا

حصل في الخارج ولا يمكن دعوى ان كل مكان حصل فيه فهو طبيعي له بعجبه من عدم جواز

تعدد المكان الطبيعي فان هذا ينتقض بالجسم المحيط قد يقال عدم الحيز المحدد

بالفعل لا ينافي في الدعوى وبيان ان لكل جسم حيزا اذ يجوز ان يكون له حيز طبيعي لم يحصل فيه

لامتناع خلوه عن الخارج الان يقال انهم لم يقولوا بذلك ايضا فعل هذا لا يناسب

تعليله بقوله اذ ليس الخ قوله وقد يجاب لا يخفى عدم مطابقة هذا الجواب السؤال

اذ السؤال انما هو على تقسيم كما صرح به السائل وفي سواد اشعار بما ذكره حيث

قال لعله وضع الخ وحاصل السؤال ان الامام فسر المكان بالسطح المعهود والحيز بالمكان

واحد على ما هو المشهور بينهم ولذا حكم شارح حكمة العين بالفناء عند الحكماء مترادفان

ولذا لم يفسر الحيز هنا فعلى هذا ينتقض بالمحدد وتوجيه الجواب ان اتحادهما عند

المعلم بل الحيز اعم فلا نقض لكن ما يذكر هذا لا يناسب الامام الحكم قبل ان يفسر الحيز قوله بان

اذ لو فرض ان ايطا ولو لم يكن بذلك حركة لا يثبت كون الزمان مقدارا للحركة اذ يجوز كونه
مقدارا لمثل تلك الحالة نعم لا يطلق المتحرك عرفا عليه لانه بحسبه لا يطلق على الذي ليس
منشاء للحركة واما المتنقل المذكور فالعرف يحكم بانه متحرك في المكان لان المكان عرفا
اعم من الحقيقي واما اللغة فلا يحكم بها الا بنوع حركة للجزء في المكان الحقيقي و
المفهوم من عبارة الشيخ في طبيعيات الشفاء ان المتحرك بالحقيقة ما يكون مبدء
الاستبدال فيه فلا يكون الواقف المذكور متحركا حقيقة وكان اراد الحقيقة
العرفية لما عرفت او يراد بالحركة التي مقدارها الزمان اعم من الحركة حقيقة وما
يشبهها من الحالة المذكورة وذكر الشيخ ان الواقف المذكور ليس بمتحرك لما ذكر ولا
ساكن لانه ليس في مكان واحد زمانا نعم هو ساكن بمعنى عدم تبدل نسبته الى
الامور الثابتة وبعبارة لو حصل وصار ذلك عليه مكانه حفظ ذلك المكان وذكر ان
الجسم قد يخلو من الحركة والسكون في المكان كان لا يكون له مكان اول مكان لا في
زمان اول له مكان فيه لكن اخذناه من حيث هو في ان هذا ويمكن على ما ذكره ان
يقال المتنقل ساكن بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين وبه السكون يجامع
الانتقال في الاين الغير الحقيقي قوله وقد يجاب بانا نعلم او نقول اذ حاصل السؤال
ان صدق الحكم العقلي العيني غير مسلم الا بعد وجود البعد عينا وصدق الحكم الوهمي

لا يوجب الا وجود المحكوم عليه فرضا غاية انه لم يتعرض لاحتمال كون الحكم فعليا لظهور
ورود المنع المذكور عليه ولما كان الظاهر ان هذا الشق اشارة الى مذهب المتكلمين ان
للوجود الذهني لم يعتبر الحقيقة الا خارجية وبنى الكلام عليها قوله فيلزم ان ما ذكره لا
يدل على انه او في ان نفس الامر عند المتكلمين مساوق للخارج فاذا دل ما ذكره على
انه ليس لا شيئا في نفس الامر فقد دل بناء على مذهبهم انه ليس لا شيئا في الخارج فيحصل
الالزام فما في الحاشية المنسوبة الى الشارح هي منا من ان المكان موجود عينا عند
الاشراقيين ولا شيء في الخارج عند المتكلمين يعني انه معدوم فيه لا بمعنى انه معدوم
في الامر فاسد وتحقيق مذهبهم ان المكان امر انتزاعي فان العقل بمعونة القوة
المتصرفة التي شأنها التركيب والتحليل ينتزع من كل جسم بعدا بقدره ويحكم بانه مكانه
ويقبل الزيادة والنقصان بتبعية مقدار الجسم الموجود في الخارج وعكس الجسم في
الخارج عبارة عن كونه في الخارج بحيث يصح ان ينتزع العقل منه البعد المذكور فان اريد
بكونه قابلا للزيادة والنقصان جواز لحوقهما في الخارج لذاته فغير مسلم وان اريد جواز
لحوقهما بتبعية الجسم فهو لا يفيد الا وجود الجسم في الخارج بالحيثية المذكورة قوله فيتسع
دائرة المناقشة في الشق الثاني لان غناء البعد الموجود في نفس الامر لغاية لا ينافي
الافتقاد البعد الموجود في الخارج قوله ولا سبيل الى الثاني فان قلت قد ابطل

الحيز عندهم لا يصدق بهذا المعنى على الجهة والتشخص والجواب انا نريد تعيين ما ن
الحيز من الشيء فلا باس بخروج اعتبارا على ما يستظهر قوله وان لم يكن شيء من اوضاعه فقد
يقال الحيز ما استدل به في اثبات الحيز يمكن بان يقال لو خلي وطبعه لكان له وضع ما
الا ما فيه فلا يكون ذلك الا من طبعه والحق ان ضروريته انما هو على الحيز على حالة غير الوضع بل يجوز
ان يكون تلك الحالة وضعا خاصا قوله لان المكان عندهم قريب من مفهوم الفوق
قيل بيّن السيد الشريف المحقق في حواشي شرح التجريد ان العامة في لفظ ان بهذا المعنى من اصطلاح
العوام لا من اصطلاحات القوم اذ قال قدس سره ان العامة يطلقون لفظ المكان
على ما يعتمد عليه الجسم ويمنعه من النزول فلذلك يجعلون الارض مكانا للحيوان ولا
يجعلون الهواء المحيط به مكانا فاذا وضع رجل على الحجر مقدار درهم لم يكن مكانه
الا ذلك القدر الذي يمنعه من النزول عندهم انتهى وفيه ان السيد قدس سره
ذكر في حاشية حكمة العين موافقا لما نقله الشارح عن المحقق الطوسي اذ ذكر هناك
واما عند المتكلمين فالحيز هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يشغله الجسم والمكان
هو ما يستقر عليه الجسم كالارض للسرير وما في حاشية التجريد من نسبة المعنى المذكور
الى العامة لا ينافي وقوع الاصطلاح عليه اذ كثيرا ما يكون اطلاقاتهم موافقة للا
صطلاحات قوله اقول المفهوم من كلام الشيخ في النجاة ان لكل جسم حيزا
ومكانا

ومكانا طبيعيا لانه اما ان يكون لكل مكان له طبيعيا او يكون لكل مكانه مباينا بالطبيعة او
يكون لكل مكانه لا طبيعيا ولا مباينا بالطبيعة واعني بالمكان ههنا المكان والحيز جميعا
فظهر ان ههنا اصطلاحين وما يفهم من الشفاء ناظر الى الاصطلاح وقول المحقق ناظر
الى الاصطلاح قوله يجوز عدم تناهي القواسر المتلاحقة ممنوعة لانه يجوز ان يكون القواسر
جميع الاجسام وعلى تقدير انتفاعها لا يكون سيما ولا انتم وجود ما به عن قوله اي
الامور الخارجية المفهوم من الشفاء ان الطبيعي ان لم يعرض للشيء لذاته او لجزء
او للوازم المستندة اليها او لجميع ذلك فانه ذكر في طبيعياته ان الواقع بالقهر عارض
عارض بسبب يعرض من خارج وجوبها للشيء وقد يمكن ان يعقل ولا يعرض له شيء
من الاشياء التي لوجوده حين الانبات لانه كان لازما لطبيعة وليس بعارض عرض عند النزع
ان يكون الجسم لا يعقل الا ويلحقه معنى قاسر فيه واذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد
يمكن ان يعرض ويخو ما عليه في نفس الامر من غير قاسر فيبقى وطباعه فلم يكن بد من ان يكون له
اين وشكل ثم قال فالجسم يلزم طبيعته التي له ان يكون له حيز وكذا الذي لونه الشكل
يجوز ان يكون له وكذلك الشكل والكيف عند ذلك قوله فاذا انا لم نجد لطبيعة
لعلك ان تمنع هذا اذ يجوز ان يكون وجوده فيه لكون الجهة التي فيها الحيز ما طبيعية
لا لكونه طبيعيا واذا فرض غير المكان والجهة بحالها يكون الجسم على الوضع الطبيعي

واذا عكس الامر لا يقتضى ذلك الحيز بالطبع وميل الى الجهة الاولى والظ ان الجهات

مطلوبة بالذات والامكنة مطلوبة بالعرض نعم لو انحصر الحيز فى الوضع لكان الكلام

قريبا من الفهم لانه يحصل له الوضع مع قطع النظر عن الجهة المذكورة فيثبت له ما هو

الذى هو قوله فاذا يستحق لطبيعته لان حصول الوضع للجسم لا يتوقف على امر

آخر بل وجوده فى الخارج كاف قوله تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجية يمكن

ان يقال تاثير الفاعل فى حصوله فى الحيز من الامور الخارجية التى نفرض خلوه عنها

لا تاثيره فى ايجاده فنقول لا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا بالايجاد وذلك

نقول ان الجسم الموجود بتاثير الفاعل وايجاده مع قطع النظر عن كل خارج يقتضى

فى مكانه لابد له من مكان ولا يرد عليه منع قوله فلا ان يمنع لا يخفى ان هذا المنع

الاخص فان القائل لا يمنع وجود الجسم وحصوله فى حيز على تقديره ويمنع كون الحصول

فى الحيز من طبيعته على تقديره آخر بالنسبة المذكورة ومنعه لا يفيد اذ يرد ان يجوز

ان يكون بتاثير الفاعل الذى فرض انه ليس من الامور الخارجية فلا يثبت انه من

طبيعته مع ان المراد من الاين هنا الحيز اذ الكلام فيه ومنعه مكابرة مع ان هذا المنع

بعد قبول ما قال من ان الجسم عند فقد القواسر يكون فى حيز وكذا لحدة ليست

اجل من هذه فلم يمنع حصوله فى حيز ثمة كيلا يحتاج الى المنع هنا وايضا فى قوله هنا

واد دنظر اذ يجوز ان يكون البعد مما لا يتناهى ومن سطح الفلك التاسع اذ ليس وجوده فوقه

بديهيا ويمكن ان يقال خلو الجسم عن جميع العوارض المشخصة ممكن لا مطلقا فالظاهر ان

عارضا ما يكون لازما للجسم فيكون المكان مستندا الى اللازم فيكون طبيعيا كما عرفت

ثم ان الطبيعى يمكن ان يكون من مقتضيات لوازمها ولقائل ان يقول يجوز اختلاف

تلك العوارض فى الاقتضاء فيقتضى كل عارض حصوله فى حيز غير ما اقتضاه الآخر

فلا يثبت وحدة الحيز الطبيعى للجسم قوله جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر

ظهر مما ذكرنا مما استفدنا من الشفاء ان الحيز الطبيعى اعم مما يقتضيه الجسم بنفسه

او لوازمه او بهما معا وما اورده لا يدفع الا العوارض ولا يخفى ان تخلية الجسم عنها

ممكن بحسب نفس الامر نعم يمكن ان يقال التخلية عن عارض ما ممتنع وان امكنت عن كل

عارض مخصص بخلاف هذا يمكن ان لا يكون الطبيعى واحدا لجواز ان يكون كل عارض

مقتضيا لحيز آخر قوله فلا يقتضى فيه ان الجسم بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن

الامور الخارجة القاسرة يطلب حيزا ما ضرورة وذلك ليس للقاسر فهو طبيعى ولا

يضر كون التخلية غير ممكن بحسب نفس الامر اذ الحيز الطبيعى فى نفس الامر ليس الا ما يقتضيه

الجسم لو خلى وطبعه وذلك ثابت وكون التقدير غير مطابق للواقع لا يستلزم ان

يكون الحيز المطلوب على ذلك التقدير غير طبيعى فى نفس الامر فان طلب الثانى مما لا يخفى

(التطبيق)

لو فسر الحيز بالذى لو حصل الجسم فيه لم يطلب غيره صدق على الثانى كما يصدق على الاول

ولا يتم ما ذكره من انما يتم لو فسر بالذى يطلبه الجسم لو لم يكن فيه او بمجموع الامرين

قوله اورد عليه الخ لا يخفى عليك ان المراد من فرض خلو الجسم عن القواسر فرض خلوه

عما يكون قاسرا بالنسبة اليه اما ما يفرض كونه حيزا طبيعيا له فلو فرض الجسم بالنظر الى حيز فرض

تخليته لا يجوز ان يكون الجسم فى تلك الحالة حاصلا فى حيز طبيعى آخر لانه خلاف

المفروض فيلزم ان يكون خارجا عنهما واذا ثبت لكل واحد منهما وعلى هذا يحصل

بينهما او لا يحصل فى شئ منهما او فى واحد دون الآخر وكل ذلك باطل وحاصل الكلام

ان حصول الجسم فى حيز طبيعى بحسب نفس الامر يجب اذ لا يمنع طلب حيز آخر لو كان

طبيعيا ايضا وتقرير الاستدلال مبنى عليه والا يلزم ان يكون عند التخلية خارجا

عن كل منهما الى آخر ما ذكر واما ان يحصل فيهما معا لما كان الحيز اعم من المكان يجوز

ان يكون للجسم حيزان احدهما المكان والثانى الوضع ويحصل فيهما معا لو قيل

الوضع انما يكون حيزا فيما لا مكان له واما ما له مكان فمكانه حيزه قلت لا خفاء

فى ان لا دلالة على اقتضاء الوضع فى بعض على انتفائه فى كل جسم والمقالى الحيز

فى بعض المواد دون بعض قوله فان تحصله قد عرفت انه لا يتم دعوى امكان

الحصول فى حيز على تقدير تعدد الحيز الطبيعى فجرى الترديد بين الامور الثلثة

كما ذكرنا مع ان قوله امكن حصوله ان اراد الامكان بحسب نفس الامر فهو غير مسلم وان اراد الامكان

الذاتى فلا يلزم من التعدد بحسب نفس الامر بل على ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع كما

ذكره قبل ذلك قوله فلانه يحيط به حد او حدود فيكون متشكلا بعضهم ان الشكل

ما احاط به حد او حدود وقد فرغنا من عدم صدقه على شكل محيط الكرة والدائرة

واشباههما ولا يبطل التوجيه الذى ذكرناه قوله قد يرد عليه انه انما يلزم لو

كان متناهيا فى جميع الجهات والتناهى فى بعضها لا يستلزم الشكل لان الشكل يحصل

باعتبار الاحاطة التامة وما ذكر الشارح عنه لا يرد هنا قوله ولا يستلزم من حيث

ان البرهان قائم على تناهى الاجسام فالتناهى لازم لوجود الجسم وذلك كاف كما هو معروف فى

المكان بمعنى البعد كما سيأتى فان قلت التناهى ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو

بل هو من لوازم المقدار وثبوته للجسم بواسطته حصول الجسم فى المكان وهو

الحكم ثابت بواسطة المكان وان كان المكان بعدا والحق ان المكان واسطة فى

الثبوت لانه العروض بخلاف الشكل فانه يعرض اولا وبالذات للتناهى ثم للجسم

والتناهى من الجسم فيكون الشكل من الاعراض الغريبة بالنسبة الى الجسم قوله فى

الحركة والسكون ههنا لا يراد به عدم الحركة مطلقا بمعنى ان لا يكون نوع من

انواعها فى شئ من الاوقات بل المراد اعم من ان لا يكون الحركة مطلقا وما هو فرع نحوه

اتخاذها بخصوصه ودفعها في وقت دون وقت آخر ان الظاهر ان المراد بالسكون هنا
ما بحث عنه في الطبيعي وهو من العوارض الثابتة للجسم وهو بالمعنى الاول لا يعرض شيئا
من الاجسام اما الفلكية فقط لعدم خلوها عن الحركة عند المحققين واما العنصرية
فلان حركاتها في الكيفيات المحسوسة كالضوء والظلمة والحرارة والبرودة و
غيرها ظاهر انهم يجعلون السكون الغير الدائم المقابل لبعض انواع الحركة كما في قولهم
لا بد من تخلل السكون بين الحركتين المستقيمتين قوله واما الحركة فهي الخروج من القوة
اه هذا رسم لقدماء الحكماء واعترض عليه المعلم الاول بان التدريج وما في معناه
كقولنا يسيرا يسيرا او لا دفعة لا يمكن تعريفها الا بالآن والآن طرف للزمان و
الزمان مقدار الحركة فيلزم الدور واجيب بان تصور ما ذكر بديهي ويمكن ان يقال
على تقدير نظريته انه يمكن تعقل الزمان مثلا بوجه آخر غير متوقف على الحركة فان للزمان
خواصا تصلح كل منها لان يكون معرفا له وعنوانا للملاحظة قوله بالقوة في جميع الوجوه
اقول المراد بالوجوه اما الوجوه الحقيقية او اعم منها ومن الاعتبارية وعلى الاول لا
يناسب قوله لانه لكان وجوده بالقوة ليس من الوجوه الحقيقية وان اراد الثاني لا
لا يتم قوله كواجب الوجود والعقول لان كثيرا من الوجوه الاعتبارية لهم بالقوة وقد
يقال لو كان بالقوة في جميع الوجوه لكان كونه بالقوة بالقوة ايضا فلا يكون بالقوة

وقد يعارض بانه لو كان بالفعل لكان كونه بالفعل ايضا كذلك وكذا فعلية الفعلية ويتسلسل
واجيب بان ذلك تسلسل في الاعتبار وانت تعلم لو كان بالفعل في جميع الوجوه لكان
كونه بالقوة ايضا بالفعل فيكون بالقوة مع فرض كونه بالفعل فيكون موجودا ومعدوما
قوله وهو الكون والفساد لا يخفى ان الموجود من الحركة هو الحركة بمعنى التوسط كما
سيظهر لك وخروجه من القوة الى الفعل دفعي مع انه لا يسمى بالكون اللهم الا ان يقال
ليس بعدم المستند اليه قوله وهو الكون والفساد لحصره ويمكن ان يكون الكون
والفساد هنا بالمعنى الاعم من المخصوص بالانقلاب ويؤيده ما نقل في حواشي شرح
حكمة العين من ان المجردات لا يعرض لهم الحركة البتة لانا لا نعود به الى الكون وصرح في شرح
حكمة العين بان الكون اسم لما حدث دفعة والفساد لما زال دفعة قوله ولا شيء
ذلك الخروج هذا المنع بناء على ما نقلناه من شرح حكمة العين وايضا ان اراد بكل
الصفات الاخلاق والملكات فخروجها تدريجي وهي كيفيات وعدم اطلاق الحركة عليها
ممنوع وان اراد بها الصفات الخارجة الى الفعل دفعة كالعلوم والمعارف احيانا
فيجوز ان يقال بعد تسليم افادة الحصر انه يجوز ان يراد بالوجوه الوجه الذي لها
امكان وجود في الخارج والعلوم ليس كذلك فان العلم هو المعلوم بنوع الذهني
قوله واما ثانيا اه قد عرفت اندفاعه قوله وهي صفة شخصية موجودة في الخارج

بوجه هنا بحث وهو ان الحركة لا يمكن وجودها بتمامها في الآن بشرط تجاوز المتحرك عنه فانه لو
استقر الجسم في ذلك الحد لم يكن الحركة موجودة اذ السكون حينئذ ينافي الحركة فيلزم ان يكون
وجودها في كل آن مشروطا بما يتحقق بعده وهو التجاوز عن حد وصل اليه المتحرك
في ذلك الآن ويندفع هذا البحث بان يقال يجوز ان يكون الحركة عرضية لافرادها
ويكون التجاوز المذكور شرطا لوقوع الكون المذكور فردا للحركة نعم لو كانت الحركة ذاتية
لافرادها يتوجه ما ذكر قوله يستلزم اختلاف نسب المتحرك الى الحدود المسافة وهذه
الحدود نهايات لاجزاء فرضية للمسافة فالمسافة ان كانت جسما فتجزيتها انما
انما يكون بالسطوح في عرض المسافة وان كانت سطحا فبخطوط وان كانت خطا
فبنقاط فظهر ان هذه الحدود لا يفرض متلاصقة بل بين كل حدين جزء
من المسافة فوصول الجسم الى حد يكون في آن والى آخر في آن آخر بينهما زمان فلا
يلزم تتالي الآنات ولا تركب المسافة من امور غير منقسمة ولا يكون المتحرك في حد اكثر
من آن واحد قوله يطلق على الحركة بمعنى القطع لانه يقطع بها المسافة قوله فانه
لما ارتسم اه ادراك الممتد يتصور بان يكون حصول صورة الجزئين معدا
للذهن لحصول امر ممتد فيه قوله لان المتحرك ما لم يصل اه قيل دليله يدل على عدم
وجودها قبل الوصول وحين الوصول وذلك لا يوجب عدمها مطلقا فان الجسم

ممنوع بل يمكن ان يقال بوجود آن في زمان واقع بين المبدء والمنتهى قوله في المجردات
غير متحركة ولا ساكنة المراد بالمجردات المجردات دائما وفعلا فلا يشكل بالنفوس ثم نعم في التشكك
قالوا الفكر حركة النفس في معقولاتها من مقولات الكيف الا ان لا نسلم ذلك ويقال
هذا الكلام على سبيل التشبيه لكن لا دليل على عدم قابلية المجردات مطلقا للحركة وعلم
من تعريف السكون ان الجسم في مبدء الحدوث خال عن الحركة والسكون لانه ليس
شأنه الحركة في ذلك الوقت قوله وقيل السكون هذا مذهب المتكلمين قال بعض
الفضلاء الجسم اذا لم يكن متحركا في مكان كان هناك امران احدهما حصوله في ذلك
المكان المعين والثاني عدم حركته عنه مع ان من شأنه والاول امر ثبوتي اتفاقا
من مقولة الاين والثاني امر عدمي والمتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول والحكماء
على الثاني والنزاع لفظي قوله لكان كل جسم متحركا على الدوام فيه انه اذا كانت
الجسمية علة تامة لها واما اذا كانت علة فاعلية كما يفهم من كلام بعضهم فلانه
يجوز اختلاف حال الاجسام باختلاف الشرائط ووجود الموانع وارتفاعها
وايضا لو كانت علة تامة ايضا انما يتم الحكم اذا كانت الجسمية ماهية نوعية
قوله من نوع تلك المقولة الى نوع كما في الحركة من السواد الى البياض مثلا لان الالوان
انواع متخالفة الحقيقة وان كان التفاوت بالشدة والضعف كالسواد الضعيف

والنوع متبدلا وكما في الحركة من مقدار الى آخر فلنا بان المقادير المختلفة بالصغر والكبر انواع
متخالفة وان قلنا بتوافقها في الماهية وتخالفها بالعوارض الكلية كانت مثالا
للحركة من صنف الى صنف آخر واما الحركة في الاين فالظاهر انها من فرد الى فرد آخر لا سيما اذا كان
المكان بعدا والحركة المستديرة قد يكون انتقالا من فرد وضع الى فرد آخر منه
كما في تمام الدورة وقد يكون من صنف الى صنف آخر ومن نوع الى نوع آخر ايضا قوله
ازديادي حجم الاجزاء الاصلية لا يخفى عليك ان لحم الشباب اريد من لحم الطفولية
مع انه لا يسمى سمنا فلو كان خارجا من النمو فاى شيء هو قوله ويداخلها جميع
لانقطار التداخل في النمو غير ظاهر اذ يجوز ان يكون التداخل في جهة او جهتين مع انه
لا حاجة الى هذا القيد اذ المشهور اذ لاخراج السمن وقد خرج بقيد الاصلية
كما لحم والشحم اقول التشبيه غير مناسب اذ الزائد منحصرة فيهما والحلية ما سواها
قوله وفيها بحث وخلاصة البحث نفي الحركة الكمية في النمو والذبول والسمن
والهزال (لا عن التخلخل والتكاثف) وقد صرح الشيخ المنقول في المطارحات بنفي الحركة الكمية مطلقا
وقال انما هي بالحقيقة حركة اينية اما كهر للاجزاء الخارجية بالمداخلة فيها
وللاجزاء الاصلية بالتفرق حتى يمكن الخارجية التخلل بينها كما في النمو فانه يتحرك
فيه اجزاء خارجية الى الاجزاء الاصلية تنقص بها او لاجزاء الجسم بالانفصال

عن بقية الاجزاء كما في الذبول وبنفي التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل ارجعهما الى انفصال
اجزاء الجسم وتخلل الاجزاء اللطيفة في خللها واجزائه وخروج تلك الاجزاء من خللها
واستدل الامام الرازي على نفي الحركة الكمية في غير التخلخل والتكاثف بما ذكره
الشيخ واجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص بان الاجزاء الاصلية زادت عند
النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها في
نسبتها بما في الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة وفصل
السيد العلامة فقال ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث
يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال المورد الثاني للحركة الكمية و
البحث الذي اورده الشارح مندفع بتفصيل السيد ويؤيده ما ذكره بعض
من الافاضل خلاف الظاهر اذ الجسم النامي مركب من العناصر والاجزاء العنصرية متباينة
ممتزجة فلا اتصال للزائدة في نفسه ولا الباقي ولو صارت متصلة انعدمت
وحدث متصل آخر كما تقرر في بحث الهيولى فليس هناك امر واحد عرض له المقادير المختلفة
وبعضهم عن الشفاء ان الباقي في النامي يخص المادة الاولى والهيولى من صورة وان النوع
بل النامي يعني ان الزائد في مقداره ليس بسبب مادته ومقدارها لا المادة ولا المقدار
فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع

اعظم مما كان اولا اعني المادة الباقية فقط وبهذا تصريح بنفي الحركة الكمية بها ما وصل اليه
انظار العلماء وعجز ابداء الاذكياء اقول موضوع الحركة الكمية في النمو والذبول
باق وبيانه متوقف على مقدمتين الاولى ان الجسم النامي له مادة وصورة والمادة
امر مبهم يكون الشيء معها بالقوة فانها ماخوذة من حيث يكون حلها للصورة و
حقيقة الجسم هي صورته ولو كان تحقق الصورة بدون المادة ممكنا لوجد الجسم المركب
بعينه بوجود الصورة وقال الشيخ في اوائل طبيعيات الشفاء لكل جسم طبيعة و
مادة وصورة والصورة هي الماهية التي الشيء بها هو هو ومادته هي المعنى الحامل
للماهية وطبيعة الشيء قد يكون صورته كطبيعة الماء فانها بعينها الماهية التي بها
الماء هو هو لكنها طبيعة باعتبار صدور الآثار والحركات منها وصورة باعتبار
تقويمها النوع مع قطع النظر عن صدور الآثار منها والثانية انه يجوز كون امر
فردا لامور مختلفة ويجوز بقاؤه من حيث كونه فردا لبعض وعدم بقائه من حيث
فرديته لبعض آخر بهذا فنقول الشجر المعين له صورة هو بها هو ومادة متبدلة
الاجزاء العنصرية وحاملة لصورته ولما علمت ان حقيقة الشيء صورته والمادة
معتبرة فيه بالعرض فلا يتغير شخص الشجر من حيث هو الشجر المعين بتغير مادته بل
الشجر من حيث انه شجر معين شخص باق حال الصغر والكبر وغير باق من حيث انه

مركب مخصوص من حيث المادة اذ المادة متحدة مع الصورة وجود المقدار باعتبارها الكن موضوع
الحركة هو الشخص المعين من حيث انه هو ذلك الشخص وهو باق في زمان وجوده واما
المقادير المختلفة فتوارد عليه بهذا ولقد اطنبنا الكلام لان الموضوع من مزالق الاقدام
ومزلات الاعلام قوله واحدث في الهواء الباقي تخلخلا هذا ممنوع اذ يجوز ان يدخل
الهواء من مسام القارورة كيف وقد صرح الشيخ المنقول في بعض تصانيفه بانه جرب
خروج الدهن من مسام القارورة وبرد والرمان فكما كان الدهن يخرج من منافذه
فدخول الهواء سيما الدفي الخلاء غير بعيد لكن الظاهر ان الجسم المتخلخل طالب للعود
الى ما كان وذلك يحصل ذلك الا بجذب ما يشغل بعض المكان فيجذب الماء ويدل على الجذب
وضع اللسان على راس القارورة فانه يشعر بالانجذاب ويرد عليه ان التكلم انه يجاب
انه لا بد من المعلول على العلة والمعلول المعين لا بد له من العلة المعينة اذ هو مسلم
لعلة ما ويمكن التقرير على وجه لا يرد عليه المنع المذكور اولا بان يقال يجوز ان يكون القارورة
من الحديد الغليظ فيخرج الهواء بالمص ولا يدخل الهواء لعدم المسام وعلى تقدير تحققه
لا يدخل قدر ما يخرج بالمص ولو دخل بقدره لما حسنا بحركة الهواء عند وضع اليد عليها
وايضا يخرج بالابتداء للمص كثيرا من الهواء ثم يخرج من الهواء اقل منه وهكذا الى ان ينتهي الى مرتبة
لا يخرج شيء فلو كان الهواء يدخل في المسام لم يكن الحال كذلك بل يخرج الهواء ويتخلخل

الباقة ضرورة والباقة لا يقبل الحركة بالسهولة قوله فوق الطاء اه اقول له يلزم من ذلك ان
لا يكون التكاثف لبرد الماء اذا كان باردا اذ يجوز ان يكون البرودة فيه كذلك وغيرها
عند فقد ما يصير علة قوله وحركة في الكيف لم يظهر علينا ان انتقال الجسم من كيفية الى كيفية
تدريجي حتى يثبت الحركة في الكيف مثلا انتقال الماء البارد الى الحرارة يجوز ان يكون دفعيا
بان يتوارد الاستعدادات المختلفة على الماء حتى يتم استعداده لقبول كيفية الحرارة
وكون النفس المنطبعة الفلكية متحركة في الارادات الجزئية وهي الكيفيات النفسانية غير
ظاهر ولكن لا يتم ما قيل ان الحركة لا تقع في جميع الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد
والضعف والكيف في نفسه لا يشتد فان السواد مثلا لو اشتد لبقي ذاته مع الاشتداد
فيضم اليه سواد آخر فيلزم اجتماع السوادين في محل واحد فهو في الحقيقة يشتد سواد المحل
بان يبطل عنه سواد ويحصل سواد آخر اشد منه كما في جانب الضعف اذ يجوز وجود افراد
الكيفيات الغير المتناهية في محل واحد من غير اختلاف بينها بالشدة والضعف وقد
يقال لا حركة في الكيف اصلا لان زوال كيف وحصول آخر لا يكون في آن والا لم يكن
حركة فيجب ان يكون في آنين فاذا لم يكن بينهما زمان يلزم تتالي الآنات وان كان فان لم يكن
في ذلك الزمان للجسم كيفية غيرهما فينقطع الحركة اذ لا حركة في الكيف عند عدم الكيف
وان كان له ذلك فان كانت مستمرة في الزمان فينقطع الحركة اذ لا حركة مع بقاء الجسم

على حالة واحدة في زمان واحد وان كان له كيفيات متعددة فان بقي شيء منها في الزمن فان
ينقطع الحركة وان وجد كل منها في آن فقط فلا يتخلل زمان يلزم تتالي الآنات وان تخلل الزمان
فلا حركة في ذلك الازمنة وكذا الحال في المقولات الباقية وقد يجاب بان الثابت للجسم
بين المبدء والمنتهى كيفية واحدة مستمرة يمكن ان يفرض فيها الانواع بحيث يكون في كل
آن يفرض في ذلك الزمان يكون واحد منها وهذه الانواع كالآنات كلها بالقوة وبين
كل آنين زمان وفيه شيء من تلك الكيفية المستمرة الغير القارة فان فرض فيها آنات
يفرض فيها انواع وهكذا فتلك الكيفية كمسافة متصلة بينا عينا يمكن ان يفرض فيها حدود
غير متناهية وهكذا في البواقي ويرد عليه انه يلزم ان يفرض في الزمان المتناهي آنات غير
متناهية مترتبة مع كونها محصورات بين حاصرين فيلزم امتناع الحركة والجزء الذي لا
يتجزى وذهب بعض الاجلة الى ان المتحرك حال الحركة لا يتصف الا بما هو بالقوة
من افراد المقولة وما يؤيد بقول الشيخ ويلزم منه كون المتحرك في الاين مثلا حال الحركة غير
محاط بالجسم فيلزم الخلاء وايضا يلزم خلو الفلك عن وضع بالفعل في وقت من الاوقات
لدوام حركته ولا وجه لذلك والاولى ان يقال ان كل مقولة تقع الحركة فيها لها افراد زمانية مشتملة
على ما يفرض للمتحرك في الآنات من فرض الحدود ولا انفصال لها بتلك الحدود بل هي متصلة
كالخط الذي يفرض فيه النقطة وتلك الافراد الثابتة في الآنات حاصلة مع الاتصال

يرد ان قولكان المكان هو السطح الباطن للحاوي اذا كان عبارة عن البعد فلا منع
الوجه الثاني بما ذكره اذ المقولة التي يقع الحركة فيها ليست جنس المكان كيف وهو
من مقولة الكم والحركة من مقولة الاين اي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب حصوله في المكان او
نسبته اليه ولا يخفى ان الفلك المتحرك على مركزه يتبدل نسبته الى ما فيه وعند العقول
بان حركته اينية لكون الوضع متبدلا لا ايضا لا يوجب كون نفس الحركة الاينية
بل يجوز ان يقال الحركة المذكورة اينية بالذات ووضعية بالعرض واعلم ان نسبة
اجزاء الفلك بعضها الى بعض ثابتة دائما فيكون حركته الوضعية باعتبار تبدل
نسبتها الى الامور الخارجية ولا يخفى انه لو فرض تحرك جميع كرة العالم لا يكون الحركة
بعينها الحركة التي كلامنا فيها مع انه لا تبدل لها بالنسبة الى الامور الخارجية وظاهر
ان المقولة التي يقع الحركة فيها لا بد ان لا يكون تبدلها مسلوبة بفرض ما يمكن من
الامور الخارجية تأمل قوله والاظهر ان الحركة واقعة في بواقي مقولات العرض
ايضا مراد القوم بانحصار وقوع الحركة في المقولات الاربع وقوعها بالذات
فان الحركة قد تقع في مقولة بالذات وهي بالنظر الى مقولة اخرى بالعرض ووقوعها
في سائر المقولات بالذات لا يظهر من التقريب المذكور قوله اما الاضافة فلانه
اه قال الشيخ في الشفاء اما مقولة الاضافة فيشبه ان يكون الانتقال فيها من حال

الى حال آخر دفعة واحدة وان اختلف في بعض المواضع فيكون التغير بالحقيقة في
اولا وبالذات في مقولة اخرى عرضت لها الاضافة قبل ذلك اذ الاضافة من شانها
ان تلحق مقولة اخرى ولا يتحقق بذاتها فان كانت المقولة مما يقبل الاشد والاضعف
عرضت الاضافة فانه لما كانت السخونة يقبل الاشد والاضعف كان الاسخن يقبل
الاشد والاضعف فيكون موضوع الاضافة يقبل ويلزم ذلك قبولا اوليا
فيكون الحركة في الامر العارض له الاضافة بالذات واولا وفي الاضافة ثانيا وبالعرض
ويعلم من هذا النقل ان الحركة الواقعة فيها بالعرض والكلام في المقولة التي تقع
الحركة فيها بالذات قوله واما الملك فلان العمامة اه قال الشيخ اما مقولة الجدة
فلا الى هذه الغاية لم احصّلها والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم
الى ما يشغله ويلزم في الانتقال فيكون تبدل بهذه النسبة في الوهم الاول انما هو في
السطح الحاوي وفي المكان ولا يكون فيها على ما ارى لذاتها وما حركة قوله و
اما الفعل والانفعال فلان اذ الحركة الى يد نظر لان التسخن انتقال الى السخونة
من حركة وكل حركة منقسمة فالتسخن الاولى ان حصر في آن فلا يكون تسخنا بل
سخونة وان انقسم الى اجزاء فالجزء المقدم منه اضعف فلا يكون اقوى والكلام في
الاقوى قوله اذ الانتقال من سنة الى سنة لا يكون دفعة لم يذكر الشيخ في الشفاء

وانتقال الجسم بجزء المعمولة لا يقتضي الا وجوده مطلقا سواء كان على سبيل الانفصال
والاستقلال او لا بل على وجه الاتصال الا يرى ان السفينة الساكنة في الماء
متصفة بالتمكن ولا حلاف بالفعل مع ان بعض مكان جزء من سطح الماء المتصل
وهو موجود في ضمنه لكن يرد عليه بعد ان الانات المتعاقبة كيف يكون منفردة
ولنا في هذا البحث رسالة فارجع اليها ان اردت تفصيل الكلام **قوله** وحركة
في الوضع قيل لا حركة فيه لانه اذا انتقل الشيء من قيام الى قعود فانه لا يزال في
حكم القيام الى ان يصير قاعدا دفعة وكذا عكسه وهذا فاسد لانه لا حاجة الى
التضاد الحقيقي في طرفي الحركة وما ذكره من ان الانتقال من القيام الى القعود يقع
دفعة يرد عليه ان الانتقال من البياض الى السواد الذي هو الطرف كذلك وكذا
في الاين لكن الحركة ليست باعتبار الانتقال الى الطرف بل يحصل الانتقال
في افراد الوضع قليلا قليلا الى ان يصل الى الطرف **قوله** اورد هنا بحث هذا
البحث متوجه بالنظر الى ظاهر العبارة المشعرة بالتعريف لكن لا يبعد ان يكون
مراده بما ذكره التمثيل لا التعريف وهذا كما ذكره الشيخ بقوله واما كيفية وجود
الحركة في الوضع فهو ان كل متبدل الوضع من غير ان يفارق بكليته المكان بل ان
يتبدل نسبة الاجزاء الى اجزاء مكانه والجهات فهو متحرك بالوضع لا محالة لان

مكانه يتبدل بل يتبدل وضعه ثم ذكر انه اعني بهذا ان كل متحرك في الوضع فهو ثابت
في مكانه بل لا امتناع ان يكون شيء لا يتغير وضعه الا ويتغير مكانه كما لا امتناع ان يكون
شيء لا يتغير مكانه الا وقد يتغير مكانه بل الغرض هو اثبات وجود المتحرك في الوضع بانه
متحرك ما في الوضع واما انه هل يمكن ان يكون شيء يتبدل وضعه وحده ولا يتبدل
مكانه فليعلم امكانه من حركة الفلك الاعلى قال الشيخ ان قال قائل ان الفلك كل جزء
منه متحرك في المكان وكل ما كان كذلك فالكل منه متحرك في المكان فالجواب انه لا جزء
للفلك ولو كان ذا اجزاء فلا يفارق امكنتها بل يفارق كل جزء منه جزء من مكان الكل
ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل على ان يكون جزء مكان
الكل جزء مكان الجزء ثم بعد هذا فليس اذا فارق كل جزء مكانه فقد فارق الكل مكانه
اذ الكل الا افراد له الجزئي فقد يختلفان ثم ذكر ان كلامه يتصف تحقيق بعينها
ان الوضع فيه حركة ولعل قائلا يقول ان الحركة في المكان لا يجب ان يكون يتبدل
المكان بل يجب ان يكون متحركا وهو في مكان وان لم يفارقه ويقال لا يجب ان يكون
في المكان متحركا متغيرا فان كان متغيرة لا يتعلق بامر يفارقه وامر يوجد فهو غير متحرك
حينئذ ولا متغير ان تعلق بامر يتغير سوى المكان فهناك امر يتغير ويتبدل
والحركة حاصلة به اولعل قائلا ان يقول دعوى يجوز كون حركة الفلك مكانية

الارادية ايضا هي الفاعل القريب ولا شعور لها وان اريد به الفاعل مطلقا لا يندفع
قول القائل **قوله** وان كان استفادة من خارج في الحركة القسرية اعلم انه قد يكون حركة
واحدة طبيعية وقسرية باعتبارين كحركة النباتات فانها التركيبها من العناصر المختلفة
الطبائع ليس لها ميل الحركة الى جهات مختلفة الا في طبيعة سادية في الكل مستدعية
لها فحركة الاجزاء من جهة ذواتها وطبائعها قسرية وحركة الكل باعتبار الطبيعة النوعية
التي له طبيعية وقد ينتقض حصر الحركة بحركة النبض فانها خارجة عن الاقسام المذكورة
اذ الطبيعة اما صاعدة او لا هابطة والارادية صادرة عن شعور وارادة والقسرية
صادرة عن خارج وهي ليست شيئا منها وقد يدفع بمنع حصر الطبيعية في الصعود
الصاعدة والهابطة وجعلها طبيعية وقيل هي قسرية والقاسر هو الروح بجزيه
الهواء ودفعه ما فضل عنه فيعرض للعرق الانقباض والانبساط وقد يدفع بان
المنحصر هو الحركة البسيطة وهذه مركبة وتسميتها حركة تجوز **قوله** فصل في
الزمان اي في بيان وجوده عينا على ما هو الظاهر من كلامهم وفي اختلاف لهم من ظن عدم
مطلقا وقيل بثبوته وهمي لا عيني وقيل انه الواجب الوجود وقيل هو الفلك الاعظم
وقيل هو حركته وهو مختار جمع الحكماء مقدارها **قوله** على مقدار معين من السرعة
وقد يفرض الحركتان على مقدار من السرعة مع الترتيب في الابتداء والمعية في الترك

وهو هو ان هذا الترتيب والمعية يعني من اعتبار مقدار من السرعة بل يلزم كون زمان البطئ
اكثر من الاول مطلقا وفيه انه لو اختلفت السرعة يجوز ان يتوافقا ما لم يكون قطع البطيئة
اكثر **قوله** كان بين اخذ السرعة آه لا يلزم من هذا البيان وجود ذلك الامكان عينا بل يجوز
ان يكون ثبوته في الوهم كارتسام الخط من القطرة النازلة ولعلهم لم يريدوا اثبوته
عينا الا عينية منشأه الحركة وان ارتسامه ليس من مخترعات الوهم **قوله** ايضا فالامر واحد
غير ملتفت وقد يقال انه من وحدة ذلك الامر وهذا انه لا حاجة الى الحركتين في
اخذ او لا لما تحقق مقدار فيما بيان التلف مقدار مسافتهما وقد يقال انه مغايرة
الحركتين لم لا يجوز ان يكون متحدا بالحركة بان يكون ذات واحدة زمانا باعتبار وحركة
باعتبار وسينكشف الحال بما ذكره في بيان كونه مقدار الحركة فلا تغفل **قوله** وقد ذكره
بالايام والساعات والشهور والاعوام ظ ان هذه الامور ليست مما يخترعه الوهم
وليس تحققها بمجرد الاعتبار فان من اعتبرها عن الشيخ الفاني كالطفل لا يصير الحال كذلك فلا
بد من ان يكون الزمان امرا متحققا متصلا بمقادير متناهية كسائر المقادير والمعدوم المحض
ليس كذلك **قوله** او يمكن ان يجاب ايضا اورد عليه انه يعلم من هذا سببا ان العلم بالعرق
من هذا الدليل موقوف على العلم بثبوت المعية الزمانية الموقوفة على العلم بوجود الزمان
اذ ما لم يعلم وجوده لا يعلم ان معية الشيئين زمانية فلو كان العلم بوجوده مستفادا

الآن المقدار واما قوله وتحقيقه اه فليس من كلام الشيخ فيرد عليه ما ذكره الشيخ الا دفعة
بين الاشتغالين لا يوجب كون الاشتغال في متى معتاد فيها وقال الشيخ في النجاة
ان وجدت للجسم تو ابتدا الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان الحركة انما يقع في متى ولو
ولو كان في متى حركة لكان في متى متى آخر فيكون للزمان زمان ويرد عليه ان متى هو
النسبة الى الزمان او الهيئة الحاصلة بسببها وعلى التقديرين لا تغير في الموضوع في
الاشتغال الا بالاشتغال في اجزاء الزمان ولا تدريج فيها كما بين في الزمان وتحقيقه
بالقياس الى الزمان الا ان فاذا فرض له اجزاء فيكون في كل جزء متى ويكون الاشتغال
من بعض الى بعض على ما ذكره وبكذا ولا يتعلق على احد بل يجب وقوف الفرض فلا ان
الاشتغال في اجزاء الزمان دفعي وكذلك في النسبة اليها او الهيئة التي بسببها الا انه
من هذا ان يكون للزمان زمان ولا تحدد فيه واما التدريج فيقتضي الزمان زمان
قوله فكذلك الحال في الاشتغال من زمان الى زمان فيه نظر لان الزمان مقدار حركة
الفلك والموجود من الحركة التوسط وهو دائما يتخصص بحسب جزء منقسم ولو لم يكن كذا
لا يكون هناك تجدد والظاهر ان توارد على الحركة الفلكية الباقية المعينة انما تتجدد بها
فلها حركة في الزمان قوله ونقول ايضا ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة
فيه بالحقيقة او لا قوله لا يخفى عليك ان تعريف الحركة صادق على ما قام بالمتحرك

بالعرض كيف وجالس السفينة في كل آن اين مغاير للذي في الآن السابق واللاحق لكن
ليس في كيفية يكون مبدء المدافعة وهو المسمى بالميل وكيف يقول عاقل بان نسبة الحركة
الى جالس السفينة كنسبة الحس لانه غلام حسن نعم حركة اعراض الجسم كذلك قوله من خارج اي
امر متميز من المتحرك في الاشارة الحسية تفوهنا في الحاشية انما خصص الخارج لان
النفس الناطقة مبدء الميل في بعض الحركات الارادية وهي خارجة من المتحرك لكنه ليس متميزا
في الاشارة الحسية عنه اقول المراد بالقوة المحركة اما المبدء مطلقا قريبا او بعيدا فاعلا
او آلة او المبدء الفاعل القريب مطلقا او آلة وعلى الاول لا يصدق على شيء من اقسام الحركة
وعلى الثاني لا يصدق على النفس اذ المبدء القريب الفاعل مطلقا ليس الا الطبيعة و
الميل آلة لها والنفس يستخدم الطبيعة وعلى الثالث لا يصدق على النفس الناطقة فلا
حاجة الى تخصيص الخارج قوله واذا اراد بالميل فلا يلايم اه اقول نحو والميل في الحركة
الكيفية غير ظاهر قوله كيفية يكون الجسم بها مدافعا في هذه العبارة يقتضي كون الميل
منشاء للمدافعة ويجوز ان يتوهم كونه نفسها اذ يصدق على المدافعة انها كيفية بها
يكون الجسم مدافعا قوله بل اذا كان لها شعور وارادة اقول المربوط يحبس اذا نزل
من العلو الى السفل مع الارادة في السفل شعور وارادة مع ان حركته ليست ارادية
قوله بان مبدء الميل هنا الطبيعة اقول ان اريد بالمبدء الفاعل القريب في الحركة

من العلم بتلك الحيثية الا ان قوله جزء ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا في اشارة الى قبيل الاستدلال
بالحد على المحدود فلا يتوهم ان فيه مصادرة وبيان هذا الحكم ان عدم اجتماع اجزائه كاليوم
والامس مثلا ليس بمجرد اعتبار نا بل هو امر مطابق لما في نفس الامر وتقدم الطوفان
على الحادث اليومي ليس باعتبارنا كتقدم صفوف المسجد قوله اقول فيه نظر اما اولا فلان
بيانه على سبق ثبوت لا يكون ذلك بوجه غير موقوف عليه قوله وانت تعلم انه لا يلزم انه
انت تعلم انه لا يفهم من كلام دعوى ما سبق من المفهوم منه انه يلزم من اجتماع اجزاء الزمان
ان يكون الموجود في جزء منه متصفا بالوجود في سائر اجزائه ولا يخفى عليك انه لا تم قوله
وفي المباحث المشرقية والمعتبرة اه اقول كما يفهم من كلام الشيخ ايضا لكن فيما ذكروا في
الحركة والزمان نظر اما في الحركة فلان ما قيل فيها يستلزم انعقاد وضع معين للفلك
ازلا وابدا مع ضرورة ان الفلك في كل وقت على وضع آخر يحدث الى الابد وعلى هذا يكون
وضع الفلك والانقلاب في سمت الرأس والقدم بعيد وصفه والاعتدال في
السمتين في آن معين وعلى هذا الا سفسطة ويلزم ان يكون المقادير المختلفة المتمايزة
بالصغر والكبر الواردة على المتحرك في الكم عين مقدار واحد وهو سفسطة ايضا
واما في الزمان فلانه متجدد لذاته فانه لما علم ان الحركة ليس لذاتها علم انه لا بد من
متجدد لذاته وهو الزمان فلو كان الموجود في الخارج منه الآن السيال ويكون باقيا
لذاته

لذاته وتجدده بالاضافات لم يكن الزمان متجددا لذاته فلا فائدة في اثباته على هذا
لا يثبت مغايرة الزمان للحركة لانه يجوز ان لا يكون الامر الباقي في الحركة الا الحركة السيالة
المتجددة بنسبتها واضافتها التي تحصل في الوهم منها الامر الممتد الوهمي وان اردت تحقيق
المقام على وجه ينكشف لك المرام فعليك بالرجوع الى رسالتنا المعمولة في بحث الحركة
قوله وهو مقدار الحركة اعلم ان الزمان في ذاته امر غير قار فلا يكون قائما بذاته لوجهين
احدهما ان القائم بذاته وجوده وعدمه تدريجي او دفعي والزمان لو قام بذاته
كان الحاضر منه دفعة غير منقسم اصلا فلا يكون انعدامه تدريجيا لانه غير منقسم فيكون
عدمه في آن فيلزم منه تتالي الآنين ولقائل ان يمنع حصر وجود القائم بذاته وعدمه في الدفع
والتدريجي مستندا بجواز كون عدمه في نفس الزمان وثانيهما انه لو قام بذاته فالحاضر
منه دفعة لا يجوز انقسامه لانه منقسم الى ماض ومستقبل واجتماعهما محال ولا يجوز عدم ا
انقسامه لانه لو كان متصلا يلزم اتصال الموجود بالمعدوم ولو كان منفصلا عن السابق
واللاحق وما بعده منه يلزم تركب الزمان من الآنات فما يكون القائم بغيره عرضا وصورة فلو
كان صورة يكون مادتها متحركة لان الزمان متجدد غير قار والحركة لا تقع في الجوهر كما
بين في محله فيكون عرضا او موصوفه لا يكون الا زمانا لانه متجدد فهو صورة متجددة بعينها
تجددا متصلا سيالا وهو الحركة فعلم من هذا البيان ان الزمان قائم بالحركة واما انه مقدار

لما فلا انطباق عليها حتى ان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كله والتقدم والتأخر
في الحركة تابعان للتقدم والتأخر في الزمان حتى ان المتقدم والمتأخر من الحركة هو ما حصل في
المتقدم والمتأخر من الزمان قوله لقبول الزيادة والنقصان فانه قيل ان اريد النوع الطول
وان اريد النوع الموسى فقبول الزيادة والنقصان من خواص الكم قوله وهو موقوف
على ان لا يخفى عليك ان الحركة غير قابلة بالذات للزيادة والنقصان اذ لا يقال حركة اطول
بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول بخلاف الزمان فانه متصف بالاطول والاقصر من
غير ملاحظة امر آخر ويعلم من هذا انه متصف بهما بالذات قوله فالزمان مقدار الحركة
فقد صرحوا بانه مقدار حركة الفلك المحيط الاعظم ولم يبين لي بالبرهان ولكن اظن انه
كذلك لان الزمان يعرف باجزاء الحركة كالشهور والاعوام والساعات والايام فلا بد ان يكون
مقدار تلك الحركة وقد يقال الحركة لا يكون الا في المقولات الاربع ولا يجوز ان يكون تلك الحركة
اينية لانه لو كانت اينية في جهة يجب ان ينتهي لتناهي الابعاد فلو انقطعت تنقطع الحركة
لان بين كل حركتين سكونا ولا يجوز ان يكون كمية لانها مستلزمة للاينية لان توارد المقادير
المختلفة على موضوع الحركة في الاين ولم يبطلوا الحركة الكيفية لانها غير منفكين الثبوت
قد ذكرنا وضعية ويجب ان يكون اسرعها لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب
هذه الحركة وغير الاسرع مقداره اعظم من الاسرع وظاهر ان ما يكون مقداره اعظم لا يكون

مقدارا

مقدارا لما مقداره اقل والاسرع ليس الا حركة الفلك الاعظم ويتجه على هذا انا نعلم
انه لو لم يكن فلك او لم يكن له حركة لا ينعدم الزمان بل يكون حركة الاجسام وامهالها
زمان واجاب الشيخ بان هذا الحكم من احكام الوهم وذكر انه لو لم يكن حركة مستديرة
لجسم مستدير لم يتعين للمستقيم جهات فلم يكن حركات مستقيمة طبيعية فلم يكن قسرية
حركة جسم وحده من غير حركة اجسام اخر مستحيلة وان لم يكن بينة الاستحالة ولا
يخفى عليك ان ما ذكره يدل على انه لو لم يكن حركة الافلاك لا توجد حركة طبيعية ولا
ينفي المتعدد منها ولا ينفي سائر الحركات ايضا ولعل ما ذكره تقريب لا تمام وقصد الا
لا اتمام المرام ودفع تمام الكلام ثم يرد على ما سبق انا لا نسلم ان الحركة الاينية
تنتهي تنقطع بل يجوز ان يكون على خط مستدير كمحيط دائرة مثلا ثم ما ذكره
في بيان انه يجب ان يكون اسرع ليس لا تخلل سكون فان الزمان امر ممتد متصل
يقدر الحركات بما فيه الآنين المفروضين منه ولا تفاوت بين جعله
مقدار الحركة بطيئة ويقدر به سريعة وبين عكسه ثم لو وجد حركة
اسرع من اليومية كحركة الخطوط الشعاعية البصرية على ما ذكره بعضهم بان
الابصار بخروجها الى المرئي يجوز ان يقدر بالحركة اليومية ولا محذور فيه
ثم انهم ذكروا ان الوضع الثاني في العناصر يعد للوضع اللاحق فلا بد من اوضاع

العناصر بعدم عندهم والقسر لا يدوم فكل وضع مسبوق بوضع آخر الى غير النهاية فلنا
حركات مستمرة في الوضع ويجوز ان يكون الزمان مقدارها الكان عدم قبل وجوده
اه اقول عندي ان هذا الحكم وهمي فان الوهم لاعتياده بالزمان والزمانيات
والحوادث المتجددة والوقائع المتعاقبة يحكم باستغناء الزمان زمانا ولكن
الامر ليس كذلك لثبوت الزمان عند العقل باتصاف المتجددات وعلى تقدير انتفائها
مطلقا لا يحكم العقل بوجود الزمان وكذا الحال على تقدير عدم الزمان فقبل وجود
الاشياء ليس زمان ولا امكان ولو سلم ان هذا المتقدم يقتضي زمانا فلا نم انه يقتضي
زمانا موجودا بالفعل بل يطلب فرض زمان فان من يلاحظ سنين العلم يفرض عند
الملاحظة زمانا قوله وكل قبلية لا توجد مع البعدية اي زمانية يرد عليه انه
ان اريد ان تسمى تلك القبلية زمانية اصطلاحا فلا مشاحة فيه لكن لا يلزم
من كون تقدم العدم على الوجود زمانية بهذا المعنى كونه في زمان متقدم وان اريد
انه يستلزم ما يتقدم عليه ثابت في زمان سابق فهو ممنوع وانما يكون كذلك لو ثبت
انحصار التقدم في الخمسة المشهورة قوله لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان
اولا وبالذات قد يقال اجزاء الزمان متساوية في الذات والحقيقة فلا يجوز
ان يتقدم بعضها على بعض بالذات لاستلزامه الترجيح من غير مرجح وقد يقال ان حقيقة الزمان

ليس الا

ليس الا التجدد وتكثره وتعدده بتعينات وتميزات تلحقه وتعين اجزاء الزمان المتقارنة
في الحقيقة بالتأخر والتقدم فان الجزء المتقدم متعين بذلك التقدم الذي حصل
له والجزء المتأخر متعين بذلك التأخر الحاصل له فلو فرضنا تأخر المتقدم وتقدم
المتأخر يصير المتقدم عين ما فرضناه اولا متأخرا والمتأخر عين ما فرضناه اولا متقدما
وبما ذكرنا يندفع ما قال الامام الرازي انه اذا تساوت حقيقة اجزاء الزمان يلزم
محال التخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لذاته وان لم تتساو كان انفصال
كل جزء عن الآخر بالماهية فيكون الزمان غير متصل بل ملتئم من الآنات لان كل جزء من
الزمان موجود بالفعل ولو قبل القسمة لكانت للاجزاء تقدم وتأخر لذاتها بغير كان الذات
وبما يستلزم ان الاختلاف في الماهية فرضا فيكون ذلك الجزء متميزا عن اجزاء الزمان
بالفعل والتعدد وحدته فلا يقبل القسمة فيكون آنا ولا يندفع عما اجاب به المحقق
الطوسي ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال
لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزية فاذا فرض
له الاجزاء فالتقدم ليسا عارضين يعرض الاجزاء بل هما نفسه وماهيته بل
نقول تقدم وتأخر بينهما لعدم الاستقرار في نفسه واما ما حقيقته غير عدم
الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بحصوله في جزء من الزمان

لبسية كلام اختيار لاحد شقي الترديد وا عترض عليه بان انقطاع السوال اه فيه نظر

لان التقدم والتاخر لو لم يكونا من مقتضيات اجزاء الزمان لم يندفع السوال بالاخذ

التقدم والتاخر في العبارة مثلا اذا قيل وجود زيد مع الحادثة المتقدمة وجود

عمرو مع الحادثة المتاخرة يتوجه السوال عن وجه توصيف الحادثتين بالتقدم

والتاخر كما اذ يتوجه السوال عن وجه الحكم بتقدم احدى الحادثتين على الاخرى من غير

توصيف احديهما بالتقدم والاخرى بالتاخر بل يصح ان يقال الحادثة المتقدمة لاي

شي متقدمة وقد يقال المناقشة المذكورة مناقشة لفظية اذ المقصود انقطاع

السوال عند الانتهاء الى الزمان اذا لاحظ السائل الخصوص على ما هو موجود

عليه او مرسوم في الخيال مثلا اذا لاحظ احد زمانكون في سفر معين مع تجرد

بهذه الملاحظة تقدم بعض اجزائه على بعض حتى لو قيل تولد زيد كان مع ذلك الجزء

المعين الكلي بذلك ولم يعلم كان ذلك الجزء متقدما على الجزء غايته ان تخير عن

احد الجزئين بالامس وعن الثاني بالغد ولم يرد بذلك اسناد الجزء بالتقدم

والتاخر الى وصفي الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورين بخصوصهما قول

ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت

وهذا هو المط الواسطة في الاثبات بين هذه الحكم بمعنى الايقاع والواسطة في الثبوت

يوجد النسبة وانقطاع السوال بل يدل على نفي الواسطة في الثبوت ايضا اذ لو كان للثبوت

علة يجوز ان يسئل عنها ثم لقائل ان يقول لا نسلم ان المط هنا نفي الواسطة في الثبوت

اذ لزوم وجود امر يقتضي لذاته التقدم والتاخر كما ان التقدم الواقع في المتحيزات

من حيث التحيز لا يفتقر الى ما يوجب ذاته اياه وكذا التقدم الواقع في المتحيزات تقدم

رتبي بعضي حيث او امورا يتفاوت النسبة بالنظر اليه ودون ذلك لا يكون اتصاف

بالتقدم والتاخر بخلاف اجزاء الزمان فانه لا يمكن فيها تبدل الوصفين فالتقدم

والتاخر فيهما مما ليس للاعتبار مدخل فيها قوله في اثبات كون الفلك محددا اه قوله الا

ان يقال في اثبات الفلك اذ الاستدارة ماخوذة في مفهوم الفلك قوله اتفقنا

جهتين لا تتبدل لان واذا استلقى الانسان صار قدامه فوق وخلفه تحت

وينعكس الحال اذا انبطح وبهذا لا يخرج الفوق والتحت عن الفوقية والتحتية بل يصير

وجه الى الفوق وقفاه الى التحت ويوصف الفوق والتحت بوصفين اخرين ١

عبارتين اعني كونهما قداما وخلفا ولقائل ان يقول لا يلزم من عدم تبدلهما عما

ذكر عدم جواز تبدلهما فانه يجوز ان تتبدلا بسبب من الاسباب قوله ثم اذا توجه

الى المغرب يتبدل الجميع هنا بناء على ان تعين تلك الجهات بالوجه والظهر واليمين

والشمال فكلما انحرف الشخص من سمت قام اليه تبدل الجميع بخلاف الفوق والتحت

فان تبعيتهما ليس بالراس والرجل فلا يتبدل لان بالانعكاس قوله والاول هو الصحيح

لان الاشارة اليه وايضا نحن نجزم ان الافلاك المحيطة بفلك القمر فوقه وبوادنا له

نسلم اذا اتجاوز من فلك القمر يكون الى جهة الفوق وكذا اما يحيط بفلك القمر جهة الفوق

بل انما هو الفوق وليس كل فوق جهة قوله لكونهما احد طرفي جهة التحت منتهى جهة

ما يقابلها قلت هي منتهى جهة من التحت الى الفوق لا من جهة التحت الى جهة الفوق قوله وما

يلي راسه بالطبع اه قد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور

فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسر بما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان

كما اذا قام شخصان على طرفي قطر الارض فان راس كل منهما وقدمه على نحو طبيعي

مع ان الجانب الذي يلي راس احدهما قدم الاخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس

الى الثاني واجيب بان قوله بالطبع ليس صفة للراس بل هو متعلق بالفعل المذكور

اي الولي والقرب ومعناه ان راس كل شخص وقدمه على نسبة طبيعية مع الجهة في

في الولي والقرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد من الشخصين حيث راس

الاخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك راسا فقربه ليس بالطبع حين الفرض

المذكور فلا يكون تحتا قول لا يخفى عليك تكلف الجواب ولا حاجة بل الجهات

منتهى امتداد يلي راسه هو الفوق ومنتهى امتداد يلي رجله هو التحت اذا كانا

على وجه طبيعي ولا يخفى ان ما ذكره لا يستلزم تبدل الجهتين بل يستلزم تبدل ما هو من جهة الفوق

او من جهة التحت فلا محذور فيه قوله ثم محوا عبارة في سائر الاجسام فهذا

عبارة مبنية على الامور العرفية ولا تحقق فيه لان كرة الارض ليست لها من الجهات قد

وقع الفراغ من تحرير هذه الحاشية المسمى بالاوري في يوم الاربعاء

اضعف العباد واحوجهم الى رحمة الملك الغفار احمد ابن مولانا عبا

المدرس غفر الله لهما ولمن نظر في هذا الكتاب ودعا لهما ولسائر

المسلمين اجمعين امين برحمتك

يا ارحم الراحمين

امين

هذا الكتاب مشهور بالبحر العلم النسفي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ذي الجلال والاكرام والصلوة على رسوله محمد خير الانام
وعلى آله واصحابه الكرام قال الشيخ الامام الاجل ورئيس الائمة لسان الحق
ولي النظم والنثر ابو المعين النسفي رحمه الله اعلم انا نعتقد معرفة الله وتوحيده فانه
انه الله تعالى واحد فرد قديم ازلي وانه اولي احد لا شريك له ولا مثال له ولا
شبه له ولا ند له ولا شكل له ولا ضد له لم يزل احدا صمدا فردا وترا ولا يزال
كذلك ابدا وهو كامل في ذاته لا يلحق بصفاته المنزه عن نقصان العالم بلا نسيان
لم يزل على ما كان قبل ان خلق المكان وقبل ان يخلق الوقت والزمان ثم انه خلق الوقت
والعرش واستوى على العرش وهو مستغن عن العرش وليس العرش له بمستقر ولا بمكان
بل هو ممسك العرش والمكان وهو اعظم من ان يدخل المكان وهو فوق كل مكان علم ما
يكون قبل ان يكون وما لا يكون ان لو كان كيف يكون قد سبق علمه في الاشياء

قبل

قبل كونها ولا يكون في ملكه شيء الا بعلمه ومشيته وتقديره وقضائه وهو كما وصف
نفسه في كتابه من غير صورة وكما عرف نفسه من غير رؤية واحاطة فقال جل جلاله لرسوله
صلى الله عليه وسلم قل هو الله احد الى تمام السورة وهو اشارة الى الموجود نقض
على المعطلة والباطنية احد اثبات وحدته نقض على المشركين والوثنية الله الصمد
نقض على المشبهة لم يلد ولم يولد نقض على اليهود والنصارى ولم يكن له كفوا
احد نقض على المجوس لقولهم يزدان واهرمن كما قال الله تعالى ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير فلما بين واظهر اعتقاده سئل عن معتقده فقيل ما المعرفة وما
التوحيد وما الايمان وما الاسلام وما الدين اما المعرفة ان تعرف بالوحدانية
واما التوحيد ان تنفي عنه الشرك والامثال والاضداد واما الايمان الاقرار
باللسان والتصديق بالقلب بوحدانية الله تعالى واما الاسلام ان تعبد الله
بالوحدانية واما الدين الثبات على هذه الخصال الاربع كما قال الله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين فصل
اعلم ان المناظرة والجدل جائزة بخلاف ما قالت الحشوية المبتدعة انه لا يجوز
وانما يكره اذا كان المرء طلب الجاه والثناء والدنيا فان قيل ما حد العلم قال
اهل السنة والجماعة معرفة المعلوم على ما هو به وهو علم المحققين وعلم الله تعالى

الاحاطة والخبر على ما هو عليه لا يوصف بالمعرفة لانه لم يزل عالما بالاشياء
قال الله تعالى ولقد احطنا بما لديه خبرا وقالت المعتزلة حد العلم معرفة
شيء على ما هو به وهذا باطل لان المعدوم ليس بشيء ولا يقع عليه اسم الشيء
لان الله تعالى خلق الاشياء لا من شيء وقالت المعتزلة قال الله تعالى الاشياء
بقوله كن فيكون وعندنا بالصنع لا بالقول فلو قلنا معرفة الشيء على ما هو به
يودي الى قدم الاعيان مع الله تعالى وذلك مذهب الدهرية الكفرة الفجرة
لعنهم الله لان عندهم العالم قديم والله عليم بعلمه والعلم من صفاته الازلية
بخلاف ما قاله المعتزلة ان ذاته عالم والله تعالى عالم بذاته على ما ذكرنا و
عندنا هو عالم بعلمه والعلم من صفاته الازلية علم ما يكون قبل ان يكون و
ما لا يكون على ان لو كان كيف يكون قد سبق علمه في الاشياء قبل كونها قال الله
تعالى قل لا يعلم من في السموات ومن في الارض الغيب الا الله وقالت الروافض
والقدرية ان الله لا يعلم الشيء ما لم يخلقه ولم يوجده فصل والعلم افضل
من العقل وعقل الاولياء لا يكون كعقل الانبياء وعقل الانبياء لا يكون
كعقل نبينا محمد صلى الله بخلاف ما قالت المعتزلة الناس كلهم في
العقول سواء وكل عاقل بالغ يجب عليه ان يستدل بان للعالم صانعا

كما استدل ابرهيم ع فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي واصحاب الكهف
قالوا ربنا رب السموات والارض لن ندعوا من دونه الها لقد قلنا اذا شططا
حتى ان من لم يبلغ الوحي لا يكون معذورا بالجهل خلافا لما قالت المتقشفة والاشعرية
لان المذهب عندنا الايمان بفعل العبد وهداية الرب ولا نقول بان الايمان
مخلوق او غير مخلوق بل نقول من العبد الاقرار باللسان والتصديق بالقلب و
من الله تعالى الهداية والتوفيق وعند الشافعي العمل بالاركان من الايمان و
قالت المتقشفة الايمان مجرد العقل دون التصديق فان قيل ما يقول في الايمان
اهو من الله تعالى الى العبد او من العبد الى الله تعالى او بعضه من الله وبعضه
من العبد فان قال من الله الى العبد فهذا قوة مذهب الجبرية لانهم قالوا العبد
مجبور على الكفر لانهم قالوا العبد مستطيع بكسب نفسه قبل الفعل ولا يحتاج الى قوة
وعون من الله تعالى الجواب عنه ان نقول الايمان فعل العبد بهداية من الله تعالى
والتعريف من الله والمعرفة والتعرف من العبد والهداية من الله تعالى والا
هتداء والاستهداء من العبد والتوفيق من الله تعالى والجهد والعزم والقصد
من العبد والاكرام والاعطاء من الله تعالى والقبول من العبد فما كان من الله
تعالى فهو غير مخلوق وما كان من العبد فهو مخلوق لان الله تعالى بجميع صفاته غير مخلوق

والعبد بجميع صفاته مخلوق وكل من لم يميز صفة الله تعالى من صفة العبد فهو ضال
ومبتدع وقالت المرجئة الايمان من الله تعالى الى العبد وهو غير مخلوق بقوله
شهد الله انه لا اله الا هو وانه غير مخلوق عندهم كالقرآن والجواب عما ذكرنا
فان قيل الايمان لو كان بعضه من الله وبعضه من العبد يكون مشتركا بين الرب
والعبد وذلك لا يجوز الجواب عنه ان يقال التعريف من الله سبب لنجاة العبد
والعبد مسبب والله تعالى مسبب والمسبب غير المسبب كما ان الرزق سبب لبقاء
العبد وكذلك الوضوء سبب لجواز الصلوة ولا يقال بان الوضوء من الصلوة
وكذلك التعريف من الله سبب النجاة وهو القادر في قلب المؤمن فلا يكون
مشتركا ونور المعرفة في قلب المؤمن مخلوقا لان ما سوى الله تعالى فهو مخلوق
وهذا يرجع الى الاصل وهو ان الجعل غير المجعول والترزيق غير المرزوق والتخليق
غير المخلوق والتعريف غير المعرفة والتكوين غير المكون وقالت المعتزلة والمتقشفة
كلاهما مخلوقان وقالت المرجئة كلاهما غير مخلوقين وهو التعريف والمعرفة
وعند اهل السنة والجماعة التعريف من الله تعالى غير مخلوق والمعرفة والتعرف من
العبد مخلوق فان قيل ما صفة الايمان وما شرائط الايمان قلنا الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت

والقدر خيره وشره من الله عند اهل السنة والجماعة وقالت المعتزلة كلهم من العبد لان الله
تعالى لا يقدر بالشر ولا يقضي الشر ولا يشاء الشر لانه لو قضى بالشر ثم يعذبهم على ذلك
لكان ذلك منه ظلما وجورا والله تعالى منزه عن الظلم والجور وسموا انفسهم اهل العدل
والتوحيد لهذا لكنا نقول العبد مخير مستطيع والقضاء لا يجبرهم على المعصية كالعلم
ولان القضاء صفة القاضي والصفة لا يجبرهم احدا على الفعل كالعلم بالخياطة و
النجارة لا يجبر الخياط والنجار على تحصيل الفعل بل العبد مخير مستطيع ولهذا
المعنى استحق العقوبة كما لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فدخل
الدار يعتق وكذلك في الطلاق يقع الطلاق والعتق ايضا بدخول الدار ولا
يقال بان اليمين اجبرته على الدخول كذلك ههنا الفعل وان كان بقضاء الله
تعالى ولكن لا يقال بان القضاء اجبره على الفعل وجواب آخر وهو ان القضاء
سر الله تعالى اخفاه عن الخلق والامر والنهي حجة الله تعالى على خلقه فاذا ترك
امر الظاهر وهو مستطيع فبذلك المعنى يستحق العقوبة فان قيل لو قلنا بان الله تعالى
يقضي بالشر والعبد لا بد ان يرضى من قضاء الله تعالى فيؤدي الى ان ينسب
الشر الى الله تعالى قلنا فعل العبد مميز من قضاء الله تعالى فيرضى الى ان لا يرى
ان الله تعالى اله الزنا ولا ينسب الزنا الا الله تعالى ما يدل عليه ان الله تعالى خلق الحركة

والقوة في نفس العبد والعبد مستطيع باستطاعة نفسه ومشيئته ولا ينسب الحركة والقوة الا الله تعالى وان كان بقضائه ومشيئته ويدل على صحة ما قلنا ان الله تعالى لو لم يشأ الشرك والكفر والمعصية ولا يقضي به والعبد يشاءه ويفعل العبد غلبة مشيئة العبد على مشيئة الله تعالى فيؤدي الى ان ينسب العجز الى الله تعالى وهذا كفر وكل المشيئات تحت مشيئته وارادته قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله ويدل عليه لو قال العبد مشيئتي وارادتي غالب على مشيئة الله تعالى واراد به يكون ذلك دعوى الربوبية مع الله تعالى وهذا كفر كما قال علي ابن طالب فبيّنا ان كل مشيئة تحت مشيئة الله تعالى ولان الله تعالى علم من فرعون وابليس الكفر فلو قلنا لم يرد منهما الكفر ولم يشأ يكون ارادته بخلاف علمه وهذا لا يجوز لانه اذا بطل العلم بقي السفه والله تعالى منزه عن السفه والجهل وهذا بخلاف الامر لانه جاء النص عن الله ان لا يامر بالشر قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء يعني الكفر والمنكر يعني الزنا وقوله تعالى والله لا يحب الفساد وقضاء بعد ولا عن القياس ولانه يجوز ان يامر الله تعالى ولا يريده كابليس عليه اللعنة امره بالسجود لادم عم ولم يرد منه السجدة ونهى ادم عن الاكل الشجرة ولم يرد منه الامتناع بل اراد منه اكل الشجرة

فصل اعلم ان الله خلق الخلق حين اخرجهم من صلب ادم عم يوم الميثاق

ولم يكونوا مؤمنين ولا كافرين وكانوا عقلاء ثم عرض عليهم الايمان والكفر فكل من اختار الايمان وقبله اعتقادا فهو مؤمن وكل من لم يختر الايمان فهو كافر وكل من اجاب بالقول دون الاعتقاد فهو منافق بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم الاية الدليل على ان الله تعالى خلق الاجساد مع الارواح كما هو الان قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى والخطاب والسؤال للاجساد مع الارواح ثم ردهم الى اصلاب ابائهم ثم اخرج اولاد ادم منه ثم خرج اولاد اولاده هكذا الى يوم القيمة لان الله تعالى قال من ظهورهم وقالت الجبرية ان الله تعالى خلق المؤمنين مؤمنين والكافرين كافرين وابليس عليه اللعنة كان كافرا وابو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الاسلام والانبياء كانوا انبياء قبل الوحي وكذلك اخوة يوسف كانوا انبياء وقت الكبائر على سبيل الندرة قال اهل السنة والجماعة صاروا انبياء بعد ذلك وابليس صار عاصيا بترك السجدة ثم صار كافرا بانه لم ير الله تعالى حكيما فيما امره وعندهم الكفار مجبورون على الكفر والمعصية وهم معذورون والمؤمنون مجبورون على الطاعة والايمان وانا اقول العبد مختار مستطيع على الطاعة والمعصية وليس بمجبور والتوفيق والخذلان من الله تعالى وتقدير الخير والشر من الله تعالى والمسئلة بتمامها مسطورة في اخر الكتاب يدل عليه قوله تعالى من امن

بالله ورسوله فلو كانوا مؤمنين لم يامرهم ولا يخاطبهم بالايمان وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها فقد عصموا دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله تعالى والمؤمن لا يقاتل فان قيل اذا كانت الاستطاعة من الله الى العبد وقت الفعل مقارنا للفعل لا متقدمة ولا متاخرة والخير والشر والايمان والكفر والمعصية بتقدير الله وقضائه ومشيئته وارادته وتوفيقه وخذلانه وعصمته فباي سبب يستحق العبد العقوبة والمثوبة فانا نقول اعلم ان الامر بالطاعة من الله والاتيان بالطاعة من العبد والنهي من الله تعالى والانتهاء من العبد والطاقة والقدرة من الله تعالى والاكتساب والجهد والعزم من العبد لمن وجد منه العزم والقصد والاكتساب يحصل له القوة والاستطاعة من الله مقارنا للفعل فيستحق الثواب والعقاب بفعل نفسه فكذلك عطاء الايمان من الله تعالى والقبول من العبد والهداية والتعريف من الله تعالى والاهتداء والمعرفة من العبد والحرمان من الله تعالى والقصد والتضرع والدعاء من العبد والخذلان والمعصية من الله تعالى والتوبة والاستغفار من العبد والنعمة من الله تعالى والشكر من العبد فاذا وجد القصد والنية في المعصية يجري خذلان الله تعالى مع النية والقصد فاذا وجد عزمه ونيته في الطاعة يجري توفيق الله تعالى مع نيته

وعزمه وانما استحق الثواب والعقاب بالجهد والقصد والاكتساب وذلك من فعل العبد وصفاته ومن قال عن هذا انه ضال مبتدع وجواب اخر وهو انه انما استحق العقاب بترك الامر والنهي وحاطا براه كما ذكرنا **فان قيل** الصعيد هل يصير شقيا والشقي هل يصير صعيدا ام لا **قلنا** من كان في سابق علم الله تعالى انه شقي او صعيد ابدا فانه لا يتغير ولا يتبدل علمه ولكن لو علم انه يصير صعيدا في بعض عمره وشقيا في بعض عمره يجوز ان يكون اسمه مكتوبا في لوح المحفوظ من الاشقياء ومن السعداء ثم يحول ذلك ويكتب في الاشقياء او من السعداء لانا لو قلنا بان الشقي لا يصير سعيدا والسعيد لا يصير شقيا يؤدي الى ابطال الكتب والرسل وهذا لا يجوز

فصل من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه هل يكون معذورا عندنا ام لا **يكون** لا يكون معذورا ويجب عليه ان يستدل بان للعالم صانعا كما استدل اصحاب الكهف حيث قالوا ربنا رب السموات والارض كما استدل ابرهيم عم فلما راى الشمس قال هذا ربي الى قوله اني بريء مما تشركون وقالت المعتزلة لا يجب عليه ان يستدل بالعقل ولكن العقل يوجب عليه ان يعرف الله تعالى وقالت الاشعرية وجماعة من الحنابلة يكون معذورا ولا يجب عليه ان يستدل وتمسكهم ظاهر الاية وحجتهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

فصل لمن

لم يعرف شرايط الايمان هل يكون مومنا ام لا قالت لا يكون مومنا ما لم يعرف جميع شرايط
الايمان ويصف بلسانه ويصدق بقلبه وهو ان يشهد ان لا اله الا الله ويشهد
ان محمدا عبده ورسوله ويومن بالله وملائكته وكتبه ورسله ودين الاسلام
خير من ساير الاديان فهو مومن ومسلم وقالت المعتزلة ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة
رحمة الله عليه فانه ذكر في الجامع الكبير ان من تزوج امراه صغيرة فادركت فاستوصفت
منها شرايط الايمان فان وصفت فهي امرأته فان لم تصف او قالت لا ادري بانت
منه الا انا نقول يصف لها شرايط الايمان فان عقلت فهي امرأته فان لم تعقل او قالت
لا ادري بانت منه ولئن قال ما الدليل على ان للعالم صانعا قلنا وجود الصنع دليل
على وجود الصانع قالت الدهرية والزنادقة واهل الطبايع العالم قديم وكذلك
النطفة قديمة والحب قديم وهو اصل النبت وهو من الطبايع الاربعة برودة الهواء
وحرارة النار ورطوبة الماء ويبوسة الارض والتراب فيقال لهم انا راينا اشياء
يتفاسد ويتناثر في الشتاء مثل الاشجار والحشيش والكلاء وبعضها لا يتفاسد
كاليبروح والصنوبر والعرعر والبقول والزروع فلو كان ذلك من طبع وجب ان لا
يختلف حكم النبات والزروع فلما اختلف ذلك دل انه من تقدير صانع قدير وكذلك
راينا الاشجار في مكان واحد فارها والوانها وطبعها مختلف والماء والهواء

والارض وحرارة النار واحدة فلو كان ذلك من طبع واحد وجب ان لا يختلف حكم الثمار
والالوان فلما اختلف دل انه من تقدير صانع قدير وهذه العلة مستنبطة من
قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات الى قوله ان في ذلك لايات لقوم يعقلون فنقول
اسماء الصفات على وجهين صفات الذات وصفات الفعل اما صفات الذات
كالحيوة والقدرة والسمع والبصر والعلم والكلام والمشية والارادة واما
صفات الفعل كالتخليق والترزيق والافضال والانعام والاحسان والرحمة و
المغفرة والهداية فنقول الله تعالى بجميع صفاته واسمائه واحد وبجميع اسمائه وصفاته
قديم ازلي من غير تفصيل وصفات الله تعالى واسمائه لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة
ولانا لو قلنا بان هذه الصفات هو الله تعالى يودي الى ان يكون الاثنين اثنين والله
واحد لا شريك له ولانا لو قلنا بان هذه الصفات غير الذات يودي الى تعطيل الذات
عن الصفات ورده ورد ما ورد في كتاب الله تعالى من الصفات وهو كفر نعوذ بالله
ولو قلنا بان هذه الصفات غير الله تعالى لكانت هذه الصفات محدثة وهذا لا
يجوز فان قيل ما الدليل على ان هذه الصفات قديمات ازليات قلنا لانه لو لم يكن الله
تعالى لم يكن قادرا في الازل كيف قدر حين خلق الله القدرة وكيف قدر حين خلق الحيوة
والسمع والبصر وكيف علم حين خلق العلم فيودي الى ان يوصف الله تعالى بالعجز والجهل

قبل ذلك وهذا ممتنع واما صفات الفعل كالتخليق والترزيق والافضال والانعام والا
حسان والرحمة والمغفرة والهداية كلها قديمة ازلية لا هو ولا غيره وقالت الاشعرية
ان هذه الصفات كلها محدثة وقالوا انه لو لم يكن خالقا وما لم يخلق الخلق ولم يكن رازقا
ما لم يكن يرزق الخلق الا انا نقول يجوز ان يسمى خالقا وان لم يخلق الخلق ويسمى رازقا
وان لم يكن يرزق الا ترى ان واحدا منا اذا كان قادرا على الخياطة يسمى خياطا وان لم
يوجد فيه الخياطة كذلك الله تعالى لما كان قادرا على التخليق والترزيق يسمى خالقا ورازقا
الا ترى ان الله تعالى يسمى نفسه مالك يوم الدين وان لم يخلق يوم الدين لكن لما كان قادرا
على تخليقه وايجاده يسمى نفسه بذلك الاسم كذا هاهنا الا ان الجواب لمن يتميز والجواب
الصحيح ان نقول هذه الصفات قائمة بذات الله تعالى في الازل لكان ذات الباري جل جلاله
محلا للحوادث وهذا ممتنع فصل اعلم ان الموجودات على ضربين قديم ومحدث فالمحدث
ما سوى الله تعالى والقديم هو الله تعالى والقديم في اللغة هو المتقدم على غيره في الوجود وهذا
في صفات المخلوقين واما في صفات الله تعالى فالقديم بمعنى انه لم يزل والله تعالى قديم بلا
ابتداء ولا انتهاء لم يزل ولا يزال لا بمعنى انه متقدم على غيره في الوجود يدل عليه بانه لو لم
نقل بان الله تعالى قديم يلزمنا القول بالاحداث والتعطيل لان ضد القديم هو المحدث
والمحدث لا يكون ربا صانعا قادرا لمن صرف رده في الحدوث اثبات القديم وبه ورد النقل

الذين الاسمين وهو الاول والاخر بمعنى انه لم يزل بلا ابتداء ولا انتهاء ويجوز ان
يقال بان الله تعالى فرد واحد وورد به النص وهو قوله تعالى والهكم اله واحد وقل هو الله احد
ومعنى الواحد الموجود الذي لا بعض له ولا انقسام له لانه بان الله تعالى واحد لا من
جهة العدد ويدل عليه انه لو لم يكن واحدا لا من جهة العدد لكان له ابعاضا فامتنع
ان يكون لها واحد لا من جهة العدد لانه يحصل الاحداث والتخليق والاختراع لكل جزء منه
فيودي الى ان يكون كل جزء منه خالقا قادرا وهذا محال فصل ويجوز بان يقال ان الله تعالى
شيء لانا لو لم يثبت انه شيء يلزمنا القول بالتعطيل لان ضد الشيء لا شيء ومن ضرورة
نفي التعطيل اثبات الشيء وقالت المعتزلة لا يجوز ان يقال بان الله تعالى شيء فرارا عن التشبيه
وفي الخبر ان الله تعالى تسع وتسعون اسما وفي رواية مائة الا واحد من احصاها
دخل الجنة ونحن احصيناها فلم نجد منه شيء والجواب عنه ان نقول ان الله تعالى سمى نفسه
شيئا قال الله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد فثبت انه يجوز اطلاق اسم الشيء
على الله تعالى فصل ويجوز ان يقال بان الله تعالى نفسا عند اهل السنة والجماعة لان
النفس يذكر ويراد به الذات والوجود قال الله تعالى واصطنعتك لنفسي اي لذاته وقوله تعالى
ويحذركم الله نفسه اي ذاته وقال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك فان
قالت المعتزلة اذا قلتم بالنفس فقد قلتم بالجسم قلنا الجسم عبارة عن المركب القابل للحصة

العرض والنفس عبارة عن الذات ولا يلزم من ضرورة اطلاق اسم النفس عليه اطلاق اسم الجنس
فان قيل نحن نقول بانه جسم لا كالاجسام كما انكم تقولون بانه شيء لا كالاشياء قلنا
اذا قلتم بالجسم فقد قلتم بالكيفية لما ذكرنا من حد الجسم ولا يمكن اثباته في ذات الله تع
جل جلاله **فصل** قالت المشبهة يجوز ان يقال بان الله تع نور يتلالا وقال اهل السنة و
الجماعة لا يجوز بل هو خالق النور ومنور النور لان النور لو قلنا بانه نور يتلالا لزمنا
التشبيه والله تع منزه عن التشبيه فان الله تع ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وهم احتجوا
بقوله تع الله نور السموات والارض من غير تفسير لها والجواب عنه انا نقول قال ابن عباس
رضي الله عنه يعني منور السموات والارض وقال بعضهم يعني هادي اهل السموات والارض
فصل يجوز ان يقال بان الله تع يدا بالعربية ولا يجوز بالفارسية واليد
من صفات الازلية بلا كيف ولا تشبيه كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحياة والارادة
والكلام فان الله تع سميع بلا جارحة وبصير بلا عين عالم بلا الة مريد بلا قلب متكلم بلا
لسان ولا شفتين وكذلك اليد من صفاته الازلية بلا كيف ولا تشبيه ولا جارحة
فنقول باليد والمراد منه ما اراد الله تع **وقالت** المراد باليد انما هو القوة و
القدرة والنعمة قال الله تع بل يداه مبسوطتان يعني نعماه فنقول لا يجوز ان يقال بان
المراد من اليد انما هو القوة والقدرة لان الله تع قال ما منعك يا ابليس ان تسجد لما

خلقت بيدي ولو كان المراد من اليد هو القوة والقدرة لكان ذلك قوتين وقدرتين
وهذا لا يجوز لان قوة الله تع وقدرته واحدة لا تفنى ولا تنقطع بخلاف قوة المخلوقين
لانها صفات اعراض والعرض لا يبقى زمانين وقوة الله وقدرته ليست بعرض لا ينقطع ولا
ينقص وكذلك الكلام بان الله متكلم بكلام واحد وكلامه لا ينقطع ثم اليد في القرآن على
اوجه منها الملك كقوله تع تبارك الذي بيده الملك اي له الملك ويقال هذه القرية في
يد فلان اي في ملكه وتصرفه ومنها المنة كقوله تع يد الله فوق ايديهم اي منته فوق
منتهم يعني التوحيد وقوله تع مما عملت ايدينا انعاما اي من الله تع واياديه في الخبر
اللهم لا تجعل لفاجر عندي يدا اي منة ومنها المعصية كقوله تع فبما كسبت ايديهم و
منها الجارحة وهي اليمين والشمال والله تع منزه عن ذلك والاخران وهما منة
وملكه بلا كيف ولا تشبيه وصورة وجارحة وهي من صفاته الازلية قالت المجسمة
ان الله تع صورة ويمين وقالوا كلتا يدي رحمان يمين لان الشمال عيب وقالوا ان لله
ساقا واصابع وهم احتجوا بقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات
مطويات بيمينه والجواب عن قوله قبضته يوم القيامة يعني في ملكه وقدرته كما يقال
هذه الارض في يدي اي في قبضتي وملكي وهم احتجوا في اثبات الساق لله تع بقوله يوم يكشف
عن ساق وفي الخبر ان قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

يشاء وفي الخبر ان جهنم تقول هل من مزيد فيضع الرب قدمه فيها فتقول قط قط يعني حسبي قلنا
اراد بالساق امرا عظيما صعبا وقال بعضهم اراد به ساق جهنم لما روي في الخبر ان لجهنم ثلثمائة
الف راس على كل راس ثلثون الف فم فكذلك يجوز ان يكون له ساق ومعنى الخبر ان قلوب العباد
بين اصبعين من اصابع الرحمن اراد به الاثر كذا ذكره الاصمعي وهو امام في اللغة
وقوله حجة معناه بين اثرين من اثار الرحمن وهو التوفيق والخذلان ومن وفقه
الله تع يشتغل بالطاعة ومن خذله يشتغل بالمعصية ومعنى الخبر يضع الجبار قدمه فيها
بكسر القاف وهو الصحيح من الروايات معناه من كان في علمه من الكفار والبلاد
فصل ولا يجوز ان يوصف الله تع بالمجيء والذهاب صفتان لانهما من صفات
المخلوقين وامارات المحدثين وهما صفتان منتفيان عن الله تع الا ترى ان ابرهيم
عم كيف استدل بالمنتقل من المكان الى المكان انه ليس برب حيث قال فلما افل قال لا احب
الافلين ومعنى قوله تع وجاء ربك اي جاء امر ربك وقوله تع واتاهم الله من حيث
لم يحتسبوا يعني قتل كعب ابن اشرف وقوله تع فاتى الله بنيانهم من القواعد يعني ا
ستيصالهم واستاصلهم فلم يبق منهم نافخ نار ولا ساكن دار نزلت في نمرود بن كنعان
لعنه الله ومعنى قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام يعني بعد
ما يتناهى من الدليل بمعرفة انه لا شبه له ولا نظير له ويجيئ له ينظرون الساعة

في ظلل من الغمام ويعتقدون به اليوم منوا به وينبغي صفات الله تع محال ومعنى الخبر ينزل الله تع
كل ليلة النصف من الشعبان الى سماء الدنيا فيقول هل تائب فيتاب عليه قلنا النزول
من الله تع الاطلاع والاقبال على عباده يعني بنظر الرحمة كذا نقل عن علي رضي الله تع
عنه كما قال الله انا نحن نزلنا الذكر لم يرد به حقيقة الانزال معناه علمناه وفهمناه كذلك
ههنا **فان قيل** لو قلنا بان الله تع جسم مركب مؤلف ليس بغيرنا **قلنا** فكما يغركم لان الجسم
عبارة عن مركب مؤلف واذا اثبتم الابعاض فقد قلتم بانه لا يكون الها واحدا وقد كان
الله تع في الحكم اله واحد واذا انكرتم النص فقد كفرتم لانه يوجب الا ان يحصل التخليق والترزيق
والاحداث والاختراع لكل جزء منه ولكل عضو منه فيوجب ذلك ان لا يكون الها واحدا ومن
قال بهذا يكفر واذا قلتم بان بعض اجزائه اله وبعض اجزائه ليس باله يكون جامعا
بين الخالق والمخلوق والرازق والمرزوق ومن قال هذا يكفر **فان قيل** ما روي عن النبي
عم انه قال رايت ربي ليلة المعراج في احسن صورة فقال يا محمد فيم يختصم الملا الاعلى
فقلت لا ادري **قلنا** معنى الخبر رايت ربي يعني سيد عم جبرئيل في احسن صورة وقال
بعضهم رايت ربي في احسن صورة يعني رايت وكنت في احسن صورة يدل على صحته ما قلنا
قوله تعالى هو الله تع الخالق البارئ المصور واذا قرء مصورا بالنصب اي بفتح الواو
فهو يكفر واذا اخطاه يفسد صلوته ومعنى الخبر المروي ان الله تع يتجلى لاهل الموقف

على صورة لا يعرفونه ثم يتجلى على صورة يعرفونه اي على صفة لا يعرفونها في الدنيا لانهم عرفوه في الدنيا
بالتجاوز والكرم واذا اظهر السياسة والعدل والقهر وانشقاق السماء وتبديل الارض غير الارض وخوف
الفزع وكسوف الشمس وسقوط النجم فيقول العباد يا رب ما عرفناك في الدنيا بهذه الصفة
ثم يظهر التجاوز والعفو فيعرفونه بهذه الصفة **فصل** قالت الكرامية ان الله تع استقر على
العرش حتى امتلأ منه واحتجوا بقوله تع الرحمن على العرش استوى قلنا لهم قال بعض اهل
التفسير يعني استوى ومعني بالفارسية بر عرش پادشاه است يدل عليه قول القائل قد استوى
بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق يعني استولى وعن انس بن مالك امام المدينة انه قال
الاستواء غير مجهول والكيفية غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة فقال
للسائل ما اراك الا ضالا وامر بالنفي فاذا هو جهم بن صفوان ولان الله تع
كان قبل ان يخلق العرش ولا يجوز ان يقال بانه استقر على العرش لان الانتقال من امارات
الحدوث والله تع منزه عن ذلك ولان من قال بالاستقرار على العرش فلا يخلو اما ان
يكون الله مثل العرش او العرش اكبر منه او اكبر من العرش وايما كان فقائله كافر لانه جعله
محدودا وعن علي رضي الله عنه انه سئل اين كان ربنا قبل ان يخلق العرش فقال كرم
الله وجهه اين السؤال عن المكان وكان الله تع ولا مكان ولا زمان وهو الان كما كان
وعن جعفر الصادق رضي الله عنه انه قال التوحيد ثلثة احرف ان تعرف الله ازليا

ابديا

ليس من شيء ولا في شيء ولا على شيء لان من وصفه من شيء فقد وصفه انه مخلوق فيكفر ومن وصفه
انه في شيء فقد وصفه انه محدود فيكفر ومن وصفه انه على شيء فقد وصفه انه محتاج محمول
فيكفر الحاصل ان المشبهة يتمسكون بظواهر الايات نحو قوله تع كل شيء هالك الا وجهه وقوله تع
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وبالاخبار المتشابهات نحو قوله عم ان الله خلق ادم
بيده وكتب التورية بيده وخلق الجنة العدن بيده والعرش واللوح وغرس شجرة طوبى
بيده وفي رواية انه خلق الاهل بيده وعن محمد بن الحسن انه كان يقول نؤمن بما جاء من عند
الله ولا نشتغل بكيفيته على ما اراده الله تع وبما جاء من عند رسول الله وعلى ما اراد به
رسول الله عم وهو اختيار كثير من كبراء الامة وعلماء اهل العلم **فصل** قالت الجهمية
ان الله تع بكل مكان واحتجوا بقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله تع وهو الله
في السموات وفي الارض وقوله تع ان الله مع الذين اتقوا وقوله تع ما يكون من نجوى ثلثة الا
هو رابعهم وقوله تع وهو معكم اينما كنتم والجواب عن قوله تع وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله اي تقديره وتدبيره وقوله تع ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض اي امنتم
من ظهرت اثاره وقدرته في السماء وقوله تع ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم يعني علمه وقوله تع
معكم اينما كنتم اي بالعلم ولانا لو قلنا بانه في المكان يؤدي الى امر قبيح لانه لا يخلو اما ان يكون كله
بكل مكان بطريق الاجزاء او بمكان دون مكان وباطل ان يكون كله بكل مكان لانه يلزم ان يكون بالتعين

اثنين وثلثا او واحدا او ثلثة واحد وباطل ان يكون بكل مكان بطريق الاجزاء لان ذلك يوصف الله تع
بالتجزي فانه يكون باطلا ان يكون بمكان دون مكان لانه يحتاج الى الانتقال وهو من صفات المخلوقين
وامارات المحدثين والله تع منزه عن ذلك **فصل** قالت المعتزلة لا يجوز رؤية الباري بالابصار
وقال اهل السنة والجماعة يجوز واحتجوا بقوله تع خبرا عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني
وكلمة لن للتأبيد وكذلك قوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وكذا روي عن عايشة
رضي الله عنها انها قالت سئلت رسول الله هل رايت ربك ليلة المعراج فقال لا واحتجوا ايضا
وبانا لو قلنا بانه يرى يؤدي الى اثبات جهة والجهة منفية عن الله تع واحتجنا قوله تع خبرا عن موسى
عم قال رب ارني انظر اليك فلولا ان موسى عم علم جواز رؤية الباري لما سأل لان الانبياء
معصومون من ان يسألوا سؤالا مستحيلا وكذا قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وكذا
قوله تع فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل الآية وكذلك قوله تع ولكم فيها ما تشتهي انفسكم فلا شك يشتهي
اهل الجنة الرؤية ولو رده يؤدي الى الاختلاف في كلام الله تع وكذا قوله تع للذين احسنوا الحسنى
وزيادة والزيادة رؤية الله تع وكذلك روي عن رسول الله عم انه قال انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته اي لا تزاحمون في رؤيته وكذا روي عن ابن
مسعود رضي الله عنه انه قال سئلت رسول الله عم هل رايت ربك ليلة المعراج فقال
نعم والجواب عن اشكالاتهم واما قوله تع لن تراني قلنا لا نسلم ان كلمة لن للتأبيد بل هي للتوقيت

ابدا

وهذا لان الله تع اخبر ان الكفار لا يتمنون الموت بقوله ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم
ثم اخبر انهم يتمنون الموت بقوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك فعلم ان كلمة لن
ليس للتأبيد وكذلك قوله تع خبرا عن مريم اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا
ومع هذا لا يقتضي التأبيد واما قوله تع لا تدركه الابصار قلنا النفي يقتضي انتفاء
الادراك ولا يقتضي انتفاء الرؤية واما حديث عايشة رضي الله عنها قلنا النبي عم
اخبر انه لا يرى في الدنيا ولكن لم يعلم بانه لا يرى في الاخرة واما قولهم لو قلنا بانه يرى
يؤدي يؤدي الى اثبات الجهة قلنا هذا اذا كان المرئي في الجهة اما اذا لم يكن في الجهة كما يرى
~~ولكن لا يرى الجهة ولكن المرئي يجيهما فلا يؤدي الى الجهة~~ ولا يلزم من ضرورة انتفاء الجهة انتفاء
الرؤية وصار كما قلنا في العلم **فصل** القران كلام الله وصفاته والله تع بجميع صفاته دائم
وبجميع صفاته قديم غير محدث ولا مخلوق بلا حرف ولا صوت ولا مقاطع ولا بادي لا يعود ولا
غيره فاسمعه جبرائيل بالصوت والحروف وخلق صوتا وحرفا فاسمعه بذلك الصوت والحروف
فحفظه جبرائيل ووعاه ونقل الى النبي عم انزال الوحي والرسالة لا انزال الشخص والصورة
ونزله على النبي صلى الله عليه وسلم فحفظ النبي صلى الله عليه وسلم ووعاه وتلاه على اصحابه
فحفظوه وتلوه على التابعين والتابعون على الصالحين هكذا حتى وصل الينا وهو مقروء
بالالسن محفوظ بالقلوب مكتوب في المصاحف وليس بموضوع في المصاحف لا يحتمل الزيادة

والنقصان حتى انه لو احرق المصاحف لا يعجزه القرآن كما ان الله تعالى مذكور بالالسن معروف

في القلوب معبود في الاماكن وليس بموجود في الاماكن ولا في القلوب كما قال الله تعالى الذين

يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل ولما

وجدوا نعته وصفته لا شخصه وكذلك الجنة والنار مذكور تان عندنا وليستا

بذاتهما هكذا مذهب اهل السنة والجماعة ثم قول الله تعالى كلم جبرئيل عليه السلم من وراء الحجاب

وسمع جبرئيل كلام الله من وراء الحجاب وسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم كلام الله تعالى

ليلة المعراج من وراء حجاب وكلم ادم عليه السلم وموسى عليهما السلم من وراء الحجاب وكلم مرجعا

جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وسلم كل ذلك بامر الله تعالى والله علم القرآن بجبرئيل ثم بعد ذلك

امره بان ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم اية كذا وصورة كذا او كلما امر جبرئيل بان ينزل على محمد

صلى الله عليه وسلم اية من القرآن او صورة او كلمة كان ذلك عبارة من الكلام القديم ولم يكن

محدثا لان كلام الله غير محدث وقالت النجارية والمنتقشة والمعتزلة والجهمية القرآن

محدث مخلوق وقالوا القرآن حكم به ليلة القدر ولم يتكلم به قبل ذلك وقالوا القرآن امر

ونواهي وليس من الحكمة الا يامر المعدوم وحجة اهل السنة والجماعة في ان كلام الله تعالى غير

مخلوق لانه لو كان مخلوقا لا يخلو اما ان خلقه في غيره او في ذاته فان كان مخلوقا في غير

ذاته لكان المتكلم ذلك الذات دون المتكلم من قام به صفة الكلام كالاسود والاحمر اسم لشخص

قام به صفة السواد والحمرة وان اوجد الله خلقه خلقه في ذاته لانه حينئذ يكون ذاته محلا

للحوادث فيكون ذاته شبيها لذات المخلوقين ومثلهم والله منزه بقوله تعالى ليس كمثله

شيء وهو السميع البصير واما قولهم بان كلام الله تعالى لو كان غير مخلوق لكان امرا ونهيا للمعدوم

قلنا المعدومات يجوز ان يوجد عندنا على معنى انه قال للاشياء قبل ان يكون كونوا في وقت

كذا ويجوز ان الله تعالى قال للاشياء قبل ان يكون كوني في وقت كذا وكذا ولا يلزم ما قلتم

كالسمع والعلم والبصر لانه عالم في الازل بجميع المعلومات سميع بجميع المسموعات بصير بجميع

المبصرات وان لم يكن المسموعات والمعلومات والمبصرات موجودة في الازل ومعنى قوله انه

سميع عليم بجميع المسموعات والمبصرات انه سميع عند وجود المسموعات بسمعه القديم القائم

بالذات الازلي وكذلك البصير وان قيل ههنا دليل اخر يدل على كلام الله تعالى مخلوق فانهما

قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وكل محدث مخلوق وكذلك قوله انا جعلنا

قرانا عربيا وكل مجعول مخلوق وكذلك قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا

العلم وما في الصدور يكون مخلوقا وكذلك قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

وكذلك لو كان قوله تعالى وانا على ذهاب به لقادرون وما يحتاج الى الحفظ يكون مخلوقا وما

يذهب به يكون مخلوقا وكذلك قوله تعالى نزل احسن الحديث سمى القرآن حديثا فثبت انه

مخلوق والجواب عنه ان قوله وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث قلنا المراد به اتيان

المحدث وهو محدث جبرئيل واتيان جبرئيل محدث لان كلام الله تعالى فانصرف الاتيان الى

المحدث وقوله ذكر الذكر واراد به الذاكر وهو النبي صلى الله عليه وسلم وبه قوله ان النبي

كان محدثا واما قوله انا جعلناه قرانا عربيا قلنا الجعل يذكر ويراد به الخلق كما في قوله

تعالى اني جاعل في الارض خليفة ويذكر ويراد به الوصف كما في قوله وجعلوا له من عباده

جزءا اي وصفوا له كذلك ههنا انا جعلناه قرانا عربيا اي وصفناه وبيناه بلسان

العرب ولغتهم لان القرآن ليس بلغة العجم واما في قوله بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا

العلم قلنا المراد محفوظ في القلوب غير موضوع فيها واما قوله تعالى انا نحن

نزلنا الذكر وانا له لحافظون قلنا المراد به الحفظ من الزيادة والنقصان اي يحفظه من الشياطين

كيلا يزيد ولا ينقص واما قوله تعالى وانا على ذهاب به لقادرون يعني ذهاب حفظه من القلوب

واما قوله تعالى الله نزل احسن الحديث قلنا المراد به الحروف المنظوم وهو احسن من كلام المخلوقين

ثم اختلف اهل القبلة في ان كلام الله هل هو مسموع ام لا قال ابو الحسن الاشعري انه مسموع

وبه اخذ بعض المشايخ المتاخرين من اصحابنا مثل الشيخ الامام الصفار وحجتهم قوله تعالى

وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وهذا يدل على ان كلام الله

تعالى مسموع وحجتنا وهو ان كلام الله صفة قائمة بالذات بدخل تحت السمع وانما هو

الحروف والصوت فصل اعلم بان الاسم والمسمى واحد عند اهل السنة والجماعة وان الله تعالى

بجميع اسمائه واحد وقالت المعتزلة والمنتقشة ان اسم الله غير الله وهو مخلوق

دليلنا قوله تعالى فاعبدوا الله مخلصين له الدين الله تعالى امرنا بان

نوحد الله فلو كان الاسم غير الله لكان امر التوحيد حصول للاسم لا لله تعالى وليس المقصود منه

الالف واللام والهاء وانما المقصود هو الله تعالى وهو كقوله تعالى يا يحيى خذ الكتاب

بقوة ولم يرد به الاسم وكذلك لو قال الشخص لعبده انت حر او لامرئته انت

طالق يقع الطلاق ويحصل العتق فلو كان الاسم غير المسمى لا يقع الطلاق والعتاق

وكذلك لو تزوج امراة يصح النكاح على المسمى فلو كان الاسم غير المسمى لكان وقوع

النكاح على الاسم دون المسمى فان قيل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان

لله تسعة وتسعون اسما من احصاها دخل الجنة فلو كان الاسم والمسمى واحدا لكان

تسعة وتسعين الها وهذا محال وكذلك لو قال الرجل النار فلو كان الاسم والمسمى

واحدا لاحترق فمه وكذلك لو كتب اسم الله تعالى على النجاسة فلو كان كما قلتم لكان

يوجد ذات الله تعالى على النجاسة وهذا محال قلنا اسم الشيء يدل على عينه وذاته لكن الشيء

ومعنى الخبر المراد به التسميات وفرق بين الاسم والتسمية لان اهل كل لغة

يسمون بلغة مثل الهند والسند والترك والعرب والعجم والتسميات

والعبارات مختلفة والله تعالى واحد كما ان الشخص الواحد يقال زيد عالم فاضل

صالح فعقبه كذلك بيننا وكل اسم اذا احتيج اليه الله تع واما ما ذكرتم من النار قلنا
لم يحترق فوه لانه وجد منه تسمية النار لا حقيقة النار واما اذا كتب اسم الله تع على النجاسة
قلنا ذلك كتابت وتسمية ولم يوجد ذات الله على النجاسة فصل قال اهل السنة
والجماعة الارزاق مقسومة معلومة لا تزيد بتقوى المؤمنين ولا تنقص بفجور الفاجرين
والرزق الذي يخلقه الله تع هو الغذاء وقالت المعتزلة يزيد وينقص والرزق عندهم هو
ملك الدراهم والدنانير والحاصل ما يكسب به وقالوا الحرام ليس برزق وانه من فعل العبد
قلنا الحرام رزق الله ولكن العبد يستحق العقوبة على فعل نفسه قال الله تعالى
نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا وكذلك الشدايد والمحن بتقدير الله
تع وقضائه قال الله تع ما اصابكم من مصيبة في الارض ولا في انفسكم وقوله تع ما يفتح الله
للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وقوله وان يمسسك
الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله وقالت المعتزلة الشدايد
والمحن ليستا بقضاء الله تع ولكن بترك جهد العبد لان الله تع لا يقضي بالشر
والمحن ولا يريد وعندنا الدواء سبب والشفاء من الله ورؤية الشفاء من الدواء
او من الطبيب كفر لانه اتخذ شريكا مع الله في الشفاء والكسب سبب والرزق من الله
ورؤية الرزق من الكسب كفر ولبس الثياب الا سبب دفع الحر والبرد ودافع الحر والبرد

الله

هو الله تع ورؤية دفع الحر والبرد من الثياب كفر فصل قالت الجبرية ليس للعبد استطاعة
والعبد مجبور على الكفر والمعصية كالريح تهب على الحشيش يقلبها يمينا وشمالا و
قال اهل الحق نصرهم الله العبد مستطيع فعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله
اياه وبقوته وتوفيقه وان العبد مختار مستطيع فاذا اوجد الجهد والقصد
والنية في الاكتساب في المعصية يجري خذلان الله مع نيته وقصده فيستحق العقوبة
على فعل نفسه واذا اوجد جميع ذلك في الطاعة يجري عون الله وتوفيقه مع فعله لانا
لو قلنا بان الله يجبرهم على المعصية ثم يعذبهم على ذلك لكان ذلك منه ظلما وجورا
والله تع سبحانه منزه عن الظلم والجور فصل قالت المعتزلة افعال العباد
كلها مخلوقات العباد والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه خيرا كان او شرا لان
عندهم العبد مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل ولا يحتاج الى الاستطاعة والقوة
من الله واذا كان العبد مستطيعا باستطاعة نفسه قبل الفعل فافعاله مخلوقة
من جهته وقال اهل السنة والجماعة افعال العباد كلها مخلوق الله تع والله تع يخلق
افعال العباد كلها خيرا كان او شرا لان الاستطاعة من الله يحدث للعبد
مقارنا للفعل لا متقدمة عن الفعل ولا متاخرة عن الفعل والعبد بجميع افعاله
مخلوق الله تع يدل عليه قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اجزائه خلق اعمالنا

وانفسنا ولا جايز ان يقال اراد به المعمولات من الحجر والخشب لانه كانت باقية
مخلوق الله تع قلنا حقيقة ما يعملون اراد به الاعمال ويدل عليه قوله تعالى
هل تجزون الا ما كنتم تعملون فظاهر الاية يدل ويقتضي ان العمل والمعمول مخلوق الله
لمن جاوز عن الحقيقة فعليه الدليل ويدل على صحة ما قلنا لانا لو قلنا بان العبد
يخلق فعل نفسه ادى الى ان يكون الخالق اثنين ومن ادعى ذلك فقد ادعى ا
لشرك مع الله في الخالقية ومن ادعى الشرك في الخالقية يكفر ويدل عليه قوله تع وخلق
كل شيء فقدره تقديرا وكذلك قوله تع الله خالق كل شيء وفعل العبد شيء فصل
الايمان هو الاقرار باللسان والتصديق بالقلب عندنا اهل السنة والجماعة
وقال الشافعي رضي الله الايمان هو الاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل
بالاركان وقالت الكرامية وهم اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام الايمان مجرد الاقرار
دون التصديق وحجة الكرامية ظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله
دخل الجنة واحتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب
وقال علم الهدى ابو منصور الماتريدي رحمه الله الايمان عبارة عن التصديق يدل عليه
قوله تع حكاية عن اولاد يعقوب عليه السلام وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وقال
اهل السنة والجماعة الايمان له شرايط خمس ان تؤمن بالله والرسول وتؤمن باليوم الاخر

والملايكة

والملايكة والكتاب والنبيين وحجتنا في ان العمل ليس من الايمان قوله تع قل لعبادي
الذين امنوا يقيمون الصلوة سماهم مؤمنين قبل اقامة الصلوة وفصل بين الايمان
والصلوة وكذا قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة سماهم مؤمنين
قبل اقامة الصلوة ويدل عليه لو وجد منه الايمان قبل الضحوة ثم مات قبل الزوال
يكون من اهل الجنة فلو كان العمل من الايمان لا يكون من اهل الجنة لانه لم يوجد
العمل وكذلك اصحاب الكهف وسحرة فرعون اجمعنا على انهم من اهل الجنة ولم يوجد
منهم العمل فثبت ان العمل ليس من الايمان وحجتنا على الكرامية قوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فثبت ان التصديق شرط
صحة الايمان ويدل عليه قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله خالصا مخلصا دخل
الجنة بشرط التصديق وقال اهل السنة والجماعة اذا اتى بالايمان يقول انا
مؤمن حقا من غير شك وقال اصحاب الحديث يقول انا مؤمن ان شاء الله و
حجتهم لو قلنا بانه يقول انا مؤمن حقا عند الله تعالى يكون حكما على علم الله في
الغيب لان الله تع يعرف خواتم الناس وعواقب امورهم وكل من علم الله تع انه يموت
كافرا لا يموت مسلما لان علم الله لا يتغير ولا يتبدل فلما هذا الرجل يقول انا
مؤمن حقا وفي علم الله انه يموت كافرا فيكون مخبرا عن خلاف ما عند الله وهذا لا يجوز

وحجتنا وهو ان الاستثناء يرفع جميع العقود نحو الطلاق والعتاق والبيع وكذلك
يرفع عقد الايمان ولانا اجمعنا على انه اذا قال لا اله الا الله ان شاء الله او قال
محمد رسول الله ان شاء الله او قال امنت بالملائكة والكتب واليوم الاخر ان شاء الله
يكون كافرا لانه شاك في ايمانه فكذلك اذا قال انا مومن ان شاء الله يكون كافرا
لانه شاك في ايمانه وهذا لانه كافر يتحقق في الحال وفي الماضي من الزمان لا يجوز
الاستثناء فيه لانه جوز الجنة تبشرا مومنا على الايمان وذلك في الناجي من الزمان
فجاز الاستثناء فيه والجواب عن شبهتهم اذا كانوا مومنا في الحال لا يصير كافرا
ما لم يوجد منه الكفر كما في علم الله انا نموت ولا يقال بان نموت في الحال وكذلك
في علم الله ان الساعة اتية ولا يقال بانها اتية في الحال وكذلك في علم الله
تعالى ان الدنيا للفناء والاخرة للبقاء ولا يقال بانهما يتحققان في الحال
يدل على صحة ما قلنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لحارثة كيف
اصبحت قال اصبحت مومنا حقا ولم ينكر عليه السلم ولكن قال ان لكل شيء حقيقة
فما حقيقة ايمانك قال عزفت نفسي من الدنيا اي صغيرها حتى استوى عندي حجرها
ومدرها فكاني انظر الى عرش ربي بارزا وكاني
انظر الى اهل الجنة يتزاورون والى اهل النار يتعاوون فيها فقال عليه السلم هذا

عبد نور الله قلبه بالايمان ثم قال اصبت فالزم **فصل** الايمان لا يزيد ولا ينقص
عند الامام الاعظم واصحابه رحمهم الله وقال الشافعي رحمه الله يزيد وينقص
وحجته في قوله تع ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وكذلك قوله تعالى انما المومنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وكذلك
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان امتي لرجح ابي بكر
ايمان
رضي الله عنه وكذلك روي عن ابي هريرة وانس بن مالك وابي سعيد الخدري
وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال شعيرة من الايمان ويروى مثقال ذرة من الايمان
وهذا يدل على ان الايمان يزيد وينقص وحجتنا بان الايمان عبارة عن
التصديق لما ذكرنا من الدليل وانه لا يقبل الزيادة والنقصان واما
قوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم قلنا ذلك في حق الصحابة لان القران كان
ينزل في كل وقت فيومنون به فيكون تصديقهم الثاني زيادة على الاول اما في
حقنا فلا لانه انقطع الوحي واما قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
قلنا ذلك صفة المومن والمومنون في الطاعة متفاوتون واما في الايمان
فلا واما قوله فزادتهم ايمانا المراد به اليقين لا نفس الايمان واما حديث

ابي بكر رضي الله عنه قلنا ذلك ترجيح في الثواب لانه سابق بالايمان وقد قال
عليه السلم الدال على الخير كفاعله واما قوله يخرج من النار من كان في قلبه
مثقال شعيرة من الايمان قلنا روي في بعض الرواية يخرج من النار من كان في قلبه
الايمان فيجب حمله على هذا الايمان عملا بما ذكرنا من الدليل **فصل** قالت
الخوارج من ارتكب الكبيرة يكفر وقالوا ان عليا كفر بقتل البغاة والخوارج
وقالت المرجئة لا يضر المعصية مع الايمان كما لا ينفع الطاعة مع الكفر وقالت
الجبرية العباد مجبورون على الكفر والمعاصي وقالت المعتزلة صاحب الكبيرة
يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر وشبهة الخوارج ظاهر الاية قوله تعالى وان
اطعتموهم انكم لمشركون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها والخلود انما يكون لخروجه عن الايمان وكذلك قوله عليه السلم
لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مومن ولا
يشرب الشارب حين يشرب وهو مومن وكذلك قوله عليه السلم الصلوة عماد الدين
فمن تركها فقد هدم الدين وحجتنا قوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون
وكذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والتوبة انما
تكون من الحوبة وهو الكبيرة وكذلك قوله عليه السلم صلوا خلف كل بر وفاجر فلو خرج من

الايمان لما امر بالصلوة خلفه واما قوله تع وان اطعتموهم انكم لمشركون قلنا المراد به
الطاعة في الشرك لانهم كانوا يقولون الميتة حلال لانه مذبوح الله تع فانزل الله تعالى
هذه الاية ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واما قوله ومن يعص الله ورسوله
الخ قلنا المراد منه الكفار لان التعدي انما يكون من الكفار واما قوله عليه السلم
لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن قلنا هذا اجري الكلام مجرى العادة الظاهر
والغالب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم عدم الزنا واما قوله عليه الصلوة والسلم الصلوة
عماد الدين فمن تركها فقد هدم الدين قلنا المراد به الترك من حيث الاعتقاد ولانا
تركه من حيث الاعتقاد صار كافرا **فصل** ثم الذنوب على اربعة اوجه منها
ما يكون بينه وبين ربه كالزنا واللواطة وشرب الخمر والكذب والغيبة و
البهتان اذا لم يبلغ الخبر الى المغتاب يرتفع بالتوبة اما اذا ابلغ الخبر لا يرتفع بالتوبة
ما لم يجعله في حل وكذلك اذا زنا بامراة لها زوج فبلغ الخبر لا يرتفع بالتوبة ما لم يجعله
في حل واما ترك الصلوة والزكوة والصوم لا يرتفع بالتوبة الا بقضاء الفوائت **فصل**
قال اهل السنة والجماعة العبد ماخوذ بما قصد بقلبه نحو الزنا واللواطة وغير ذلك
اما اذا خطر بباله ولم يقصد لا يواخذ به وقال بعضهم لا يواخذ به في الصورتين جميعا
وحجتهم قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى عفا عن امتي ما خطر ببالهم ما لم يتكلموا

او فعلوا **وجنا** **بقوله تعالى** ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله اى يجازيكم به

الله فثبت انه مواخذ بقصده وما ذكرتم من الحديث محمول على ما اذا خطر بالبال لم

يقصد اما اذا قصد فلا **فصل** قالت الجهمية الايمان هو المعرفة بالقلب

دون الاقرار باللسان **وقلنا** اهل السنة والجماعة المعرفة بالقلب

ليس بايمان ما لم يوجد منه الاقرار باللسان **وحجتنا قوله تعالى** فاثابهم الله بما قالوا ومع

سياق الاية يدل على ان المعرفة بالقلب ليس بايمان ما لم يوجد منه الاقرار باللسان

وكذلك **قوله تعالى** الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا

منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وكذلك **قوله تعالى** وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم

ظلما وعلوا فثبت ان مجرد المعرفة ليس بايمان **فصل** قالت المرجية ان الله تعالى

خالق الخلق وسببهم لم يامرهم ولم ينههم وما جاء في القران فذاك صورة الامر لا حقيقة

الامر وهو على الندب والاستحباب فاذا احسن فله الثواب وان اساء فلا عقاب

عليه قال الله تعالى كلوا واشربوا وكذلك قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا

والجواب عنه ان نقول كل امر يعقبه الوعيد بتركه فهو على الندب والاستحباب

كما قلتم وكل امر يعقبه الوعيد بتركه فهو على الحتم والايجاب كما في الصلوة كما قال الله تعالى

فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون

غيا

غيا الا من تاب وامن وعمل صالحا وكما في الزكوة قوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى

بها جباههم ولانه لا يحسن من حكمة الحكيم جل جلاله ان يخلق الخلق مهملين لم يامرهم ولم

ينههم كما قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى وقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم

عبثا قالت المرجية اذا دخلوا اهل النار النار فانهم يكونون في النار بلا عذاب

كالحوت في الماء الا ان الفرق بين الكافر والمومن ان للمومن استمتاعا في الجنة

بالاكل والشرب واهل النار في النار ليس لهم استمتاع الاكل والشرب وهذا القول باطل

يدل عليه قوله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا **وقوله** فذاقت وبال امرها وكذلك

ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون وكذلك قوله تعالى كلما نضجت

جلودهم بدلناهم جلودا غيرها **فصل** قالت الجبرية ليس للعبد استطاعة والعبد

مجبور على الكفر والايمان يدل عليه **قوله تعالى** ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء

والله تعالى اخبر انهم لا يستطيعون العدل وكذلك قوله تعالى انبئوني باسماء هولاء

والله امرهم مع علمه بانهم لا يطيقون وكذلك قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون

الى السجود فلا يستطيعون وكذلك **قوله تعالى** خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ربنا

ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فلو لم يكن التكليف للعاجز جايزا والا لم يكن لهذا الدعاء

معنى وفايدة وكذلك عليه السلم من صور صورة بيده كلف يوم القيمة بان ينفخ فيه الروح

والجواب عن قوله تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء اى المساواة في محبة

القلب والعبد لا يملك ذلك لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اللهم هذه قسمتي

فيما املك ولا تواخذني فيما تملك ولا املك فلم يكن الامر بالعدل امر العاجز واما

قوله انبوني باسماء هولاء قلنا المراد به تقرير عجزهم لانهم ظنوا انهم اعلم من ادم

بتعليمهم انهم ما استحقوا العقوبة بترك الانباء واما قوله تعالى يوم يكشف عن ساق

ويدعون الى السجود المراد به انهم يدعون الى السجود في الدنيا فيستحقون العقوبة بتركه

في الاخرة واما قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به **قلنا** ذكر في التفاسير اى

لا تجعلنا القردة والخنازير وقوله عليه السلم من صور صورة بيده كلف يوم

القيمة ان ينفخ فيه الروح **قلنا** المراد به تقرير عجزهم وانما استحق الامر عقوبة لهم

فصل قال اهل السنة والجماعة اطفال المشركين خدم اهل الجنة وقالت

المعتزلة حكمهم حكم ابائهم يخلدون في النار واختلف علماء اهل السنة قال ابو حنيفة

رحمه الله لا ادرى انهم في الجنة ام في النار قال محمد بن الحسن انى اعلم ان الله لا يعذب احدا

من غير ذنب وانما قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادرى احتياطا لتعارض الادلة **فصل**

ثم المخاطبون على اربعة اصناف الملائكة وبنو ادم والجن والشياطين اما

الملائكة كل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار وعليه العقاب كابليس وكل من وجد

منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب ولبد فعل هاروت وماروت وكل من وجد منه الطاعة

فهو من اهل الجنة ولا ثواب له واما الشياطين فكلهم من اهل النار واما بنو ادم فكلهم من اهل الجنة

اذا كانوا مومنين مطلقا واما الجن فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار وكل من كان

وامن فله الجنة ولا ثواب لهم عند ابي حنيفة رحمه الله كالملائكة وقال ابو يوسف ومحمد

والشافعي رحمهم الله لهم الثواب وحجة ابي حنيفة القياس ان لا يستحق العبد الثواب

على الله بالطاعة الا ان الاثر ورد في بني ادم فصار معدولا عن القياس وكل من يقول

بانه يستحق الثواب بالطاعة فعليه الدليل الا ان الله تعالى اوعدهم بان يغفر لهم

ذنوبهم اذا تابوا يدل عليه **قوله تعالى** يا قومنا اجيبوا داعي الله الى اخر الاية وحجتهم

اذا كان لهم العقوبة عند المعاصي علمنا ان لهم الثواب عند الطاعة وليس لهم في الجنة

الاكل والشرب ولكن لهم شم وذلك غذاء لهم ولهم التناسل كما في بني ادم وما يحصل عندنا

فصل في معرفة نسل الشياطين قيل انها تبيض بيضات ويخرج منه الولد وهذا

هو الصحيح وقد جاء في الجزاء الشياطين اذا فرحوا على معصية ابن ادم تبيض بيضات

فيخرج منه الولد وقد جاء في الجزاء في احدى فخذيه فرجا فيجامع نفسه فيخرج منه الولد

وهذه رواية شاذة وقد جاء في الجزاء انه يدخل ذكره في دبره فيخرج منه الولد وهذا

غير صحيح والصحيح هو الاول وعن ابن عباس انه قال تلك عروس الشياطين التاجة

والمعنية والكرام معناه بمعانيهم ويقلبهم ان المجامعة لا يحصل بينه وبين آدم لان
الشياطين ليس لهم عمل على بني آدم في الذي يروى ان سليمان عليه السلام زال عنه ملكه اربعين
يوما وان الشياطين كان يواصل الى نسائه وجواريه فتولد الاكراد الذين يسكنون
الجبال فلما عاد اليه الملك عزلهن عن نفسه قلنا هذا غير صحيح والصحيح انهم ما دنوا
قط الى نسائه وجواريه فصل الغناء افضل من الفقر وبه اخذ بعض مشايخنا
وقال عامة مشايخنا الفقير الصابر خير من الغني الشاكر وبه اخذ الفقيه ابو الليث
واتفقوا على ان الفقير الصابر خير من الغني المبذر والبخيل حجة الفريق الاول قوله تعالى
ووجدك عائلا فاغنى من عليه بالغنا كما من عليه بالهدى فلو كان الفقر افضل
لم يكن للامتنان معنى وفائدة وكذلك الانبياء كانوا اغنياء كداود وسليمان
ويوسف وابراهيم وشعيب على نبينا وعليهم الصلوة والسلام والصحابة كانوا اغنياء
حتى روى ان عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته في مرض موته فصولحت امرأته على ربع
ثمنها على ثمانين الف درهم وفي رواية ثمانين الف دينار وكذلك روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال كاد الفقر ان يكون كفرا ولان الغني يجمع بين العبادتين
عبادة النفس وعبادة المال فيكون افضل من الفقر وكذلك روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال نعم المال الصالح للرجل الصالح حجة الفريق الثاني قوله تعالى كلا

ان

ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عرضت علي مفاتيح كنوز
الدنيا فلو كنت اقبلها فعلت اجوع يوما واشبع يوما وكذلك روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين
ولان الانبياء كانوا فقراء مثل زكريا ويحيى وعيسى وخضر والياس على نبينا وعليهم
الصلوة والسلام وكثير من الناس يدل عليه انه مات اربعون نبيا في يوم واحد من
الجوع والقمل ونبينا عليهم الصلوة والسلام اختار الفقر وقال الكلبي حرفتان وفي
اثنان الفقر والجهاد من احبهما فقد احبني ومن ابغضهما فقد ابغضني وفي الخبر
الغناء مسرة في الدنيا ومشقة في الآخرة وفي الخبر الفقراء الصابرون يدخلون الجنة
قبل الاغنياء الشاكرين بنصف يوم وهو خمسمائة سنة من سني الدنيا فثبت ان
الفقر افضل والجواب عن احتجاجهم بقوله ووجدك عائلا فاغنى اي اغناك بالقناعة
لان الغنى غنى القلب لا غنى المال او اغناك بالعلم والجواب عن قولهم
الانبياء كانوا اغنياء قلنا كانوا اغنياء بالقلب ولم يلتفتوا الى الدنيا والمال
كان في ايديهم ولم يطمئنوا بها واكلوا من كسب ايديهم وفي الخبر الدنيا ملعونة
وملعون ما فيها الا عالم ومتعلم وفي رواية الا ذكر الله تعالى واما قوله عليه السلام كاد
الفقر ان يكون كفرا قلنا المراد به الفقر عن العلم وعن الصبر لا عن المال فصل

قالت القدرية يفرض على العبد الاكتساب وطلب المال وقال اهل السنة والجماعة
ان كان ذو قوة فالكسب له رخصة وان كان مضطرا وله اهل وعيال فالكسب عليه
فريضة وقالت المتقشفة والكرامية الكسب حرام ووضع المال حرام لان التوكل على
الله تعالى فريضة وفعل واجب قوله تعالى فتوكلوا ان كنتم مؤمنين والاكتساب
يرفع التوكل وذلك لا يجوز لان الله تعالى يرزق من حيث لا يحتسب الا انا نقول
التوكل على الله فريضة والاكتساب لا يرفع التوكل لان التوكل من صفة القلب وهو
الثقة بالله والخوف والرجاء من الله تعالى ورؤية الرزق من الله تعالى لان رؤية
الرزق من الكسب كفر وضلال ومن الله دين وشريعة يدل عليه ما روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من طلب الدنيا حلالا استعفافا عن المسألة و
سعيا وشفقة على عياله وتعطفا على جاره جاء يوم القيمة ووجهه كالقمر ليلة البدر
ومن طلب الدنيا حراما متفاخرا متكاثرا جاء يوم القيمة ولقي الله وهو عليه غضبان
يدل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدخر لنسائه قوت سنة وكذلك قوله تعالى
انفقوا من طيبات ما كسبتم فلو كان الاكتساب حراما لما امر الله تعالى بالانفاق
من المكسوب وكذلك امر بايتاء الزكوة فلو كان الاكتساب حراما لما امر بايتاء
الزكوة ثم الدليل على ان الاكتساب من مال الحلال ليس بحرام لان الانبياء كانوا متوكلين

مكتسبين

مكتسبين لان آدم عليه السلام كان زارعا وادريس عليه السلام كان خياطا ونوح عليه السلام
كان نجارا وابراهيم عليه السلام كان بزازا وموسى عليه السلام كان اجيرا لشعيب عليه السلام
ومحمد صلى الله عليه وسلم كان غازيا حتى روى في الخبر بعثني الله بين يدي قيام الساعة
بالسيف وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالفني ومن تشبه بقوم
فهو منهم فثبت ان الاكتساب ليس بحرام فصل ثم الانبياء ليس عليهم ثواب القبر
ولا سؤال القبر وكذلك اطفال المؤمنين ليس عليهم حساب ولا عذاب القبر و
كذلك العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة ليس عليهم حساب
وهذا كله حساب المناقشة اما حساب العرض للانبياء والصحابة جميعا وهو ان
يقال فعلت كذا او عفوت عنك وحساب المناقشة ان يقال لم فعلت كذا فصل
كما قال بعض اهل الباطن ان الله خلق الاشياء كلها ما دام لم يبق شيء غير مخلوقة
حتى يخلقها الان وكلما كان مخلوقة ويزعم هذا حتى ان الثمار في الاشجار كلها
ولم يبق الا مخلوقة الا انها غير ظاهرة ونحن ندرها وهي في الحقيقة مخلوقة
واحتجوا بقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال اهل السنة و
الجماعة ان الله تعالى قدر ما هو كائن الى يوم القيمة ولم يخلقها حين قدرها
وانما يخلقها بعد ذلك في كل وقت واوان وانه خلق ما مضى وفي المستقبل

يجعلها يدل عليه قوله تعالى كل يوم هو في شأن وقال عليه السلام شأنه ان يحيي ويميت
ويعز ويذل وعن علي كرم الله وجهه انه سئل عن قوله تعالى كل يوم هو في شأن فقال
شأنه ان يسوق النطفة من اصلاب الاباء الى ارحام الامهات ثم يصور صورة
ثم يخرج من بطن الام الى الدنيا ثم يميته ثم يحييه ثم يبعثه يوم القيمة ويدل عليه ان الله تعالى
قدر يوم القيمة وليس بمخلوقة لانه لو كان مخلوقا لكنا نحن في القيمة وليس كذلك
ويدل عليه ان الله تعالى خلق القلم وقال اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة فان قيل
القلم هل كان فيه حياة قلنا ليس فيه حيوة لكنه جماد استنطقه الله كما يستنطق
الاحياء فان قيل ما الحكمة في ان الله تعالى امر القلم بانه يكتب على اللوح المحفوظ ما هو
كائن الى يوم القيمة قلنا لكي نعلم ان الله تعالى يعلم الغيب ولا يعلم الغيب الا الله تعالى
فصل قالت المعتزلة والروافض والجهمية كرامات الاولياء باطلة ولما
معجزات الانبياء ثابتة صحيحة واحتجوا وقالوا لو قلنا بان كرامات الاولياء
ثابتة لبطلت معجزات الانبياء ولا يكون فرقا بين الانبياء والاولياء ويقولون
ما يحتجون علينا من كرامات مريم عليها السلام في قوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة
ذلك كرامات عيسى عليه السلام وكذلك في قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا فذلك كرامة زكريا وقال اهل السنة والجماعة كرامات الاولياء

جائز

جائز وهي لا يقدح في معجزات الانبياء وههنا ثلث مراتب معجزات الانبياء وكرامة
الاولياء ومخادعات الاعداء وانما سمي معجزة لانه يعجز غير النبي صلى الله عليه وسلم
من الاتيان بمثلها مثل عصى موسى وانشقاق القمر وغير ذلك وفرق بين المعجزات
والكرامة اما معجزات الانبياء فيراه الكافر والمسلم والمطيع والفاسق واما كرامات
الاولياء لا يراه الا ولي مثله ولا يراه الكافر والفاسق والثاني وهو ان المعجزات
كلما اراد النبي عليه الصلوة والسلام يقدر على ايجاده فادعو الله فيظهر له معجزة و
اما الكرامات لا يكون الا في الاوقات المخصوصة بارادة الله والفرق الثالث وهو
ان المعجزات يعرضها النبي صلى الله عليه وسلم ويعلمها ويجب عليه ان يقر بنفسه اولا بانه
معجزة من الله تعالى ثم يظهر لغيره لانه لو انكرها انها من الله يكفر واما الكرامة لا يقر
عليها الولي بانها كرامة بل يعود انها كرامة غيره من المؤمنين واما مخادعات الاعداء
المذهب عند اهل السنة والجماعة ان الشياطين يصورهم على اي صورة شاء
فيجعل نفسه عصفورا بين الانسان فيوسوس الانسان ويدل على ان كرامة الاولياء
جائزة قصة اصحاب الكهف حين خرجوا من الغار لم تطل شعرهم ولم يتغير
ثيابهم وكانوا كالنوام ويدل عليه قصة اصف بن برخيا قال الله تعالى قال الذي عنده
علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما جاز ان يكون له

كرامة بسبب النبي صلى الله عليه وسلم قالت المعتزلة ان الشياطين ليس لهم على
بني ادم ولا يمكنهم ان يوسوسوا او يغشوا الا بلسانه فتوسوسهم وكذلك الجن قالوا ابليس لم
يعمل على بني ادم في الظاهر والباطن اما في الباطن لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال ان الشياطين يجري في بني ادم مجرى الدم فثبت ان لهم ولاية في الباطن فيوسوس
الانسان ويدعوه الى الشر واما في الظاهر يزين المعاصي في قلوب العباد قوله تعالى
وزين لهم الشياطين اعمالهم فان قيل ايش ما الحكمة في انهم يروننا ونحن لا نراهم
قلنا لانهم خلقوا على صورة قبيحة فلو رايناهم لم نقدر على تناول الطعام والشراب
فستر واعتار رحمة من الله واما الجن خلقوا من الريح واصل الريح لا يرى وكذلك
ما خلقوا منه واما الملائكة خلقوا من النور فلو رايناهم لطارت ارواحنا و
اعيننا وانفسنا اليهم واما في قوله بان النفس يوقعهم في المعاصي **قلنا** نعم لكن
بواسطة وسوسة الشياطين قال الله تعالى يوسوس في صدور الناس **فصل**
في اثبات الرسالة لما ثبت ان للعالم صانعا عالما حكيما لم يترك حكمته لا يعطل عبيده
عن الاوامر والنواهي لانه لو عطلهم لا يكون حجة عليهم يوم القيمة ثم الامر والنهي
انما يكون بالخطاب في المشافهة ولا وجه الى الخطاب بالمشافهة لان الدنيا
دار ابتلاء والايمان بالغيب فريضة وفيه الولي والعدو فلو خاطبهم في

في هذه الدار لا يكون فرقا بينهم ونحن خاطبهم بالسفير وهو الرسول فبعث الرسل منهم في كل
عصر وزمان رسولا من وقت ادم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وجعل لهم معجزة
خارجة عن الطبع والعادة لالزام الحجة عليهم ثم الدليل على نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم الايات الباهرة والحجج الظاهرة منها القران وانشقاق القمر وحنين الجذع
وتسبيح الحصا في يده وتكثير الطعام القليل ببركة دعائه واما حجة في القران
من وجهين احدهما من جهة لفظه ونظمه وايجازه واختصاره واشتماله معاني
كثيرة تحت الفاظ قليلة **والثاني** من جهة المعنى لانه اخبر عن علم الغيب فكان كما قال
منها **قوله تعالى** لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين فكان كما قال **وقوله تعالى**
فتمنوا الموت ان كنتم صادقين فكان كما قال لان اليهود وجدوا في التورية اذا
تمنوا الموت يموتون فامتنعوا عن ذلك وكذلك دعاء النصارى الى المباهلة
فامتنعوا عن ذلك لانهم وجدوا في الانجيل اذا فعلوا ذلك اميسوا **بقوله تعالى**
فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم
نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ولان الله تعالى اخبر عن قصص الاولين وانباء الاخرين
ونبينا صلى الله عليه وسلم لم يخرج من مكة والمدينة وما قرأ شيئا من الكتب
ولم يتلمذ لاحد **علمنا** انه اخبر من القران ولم يكن منه وانما يكون من الله تعالى [illegible]

الامتثال للاوامر والانتهاء عن نواهيه ثم الدليل على ان القرآن معجزة قوله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله واما تكثير
الطعام القليل فهو ان ابا ايوب الانصاري اضاف الصحابة فذبح جديا
وكثر من الطحين اربعة امنا فشبع اهل المدينة وكلام الجدي المسموم ظاهر فصل
في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الآن هو رسول الله ام لا قالت المتقشفة
والكرامية العرض لا يبقى زمانين وكذا قالوا ان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
الآن ليس برسول قال ابو حسن الاشعري الرسول عليه السلم الآن في
حكم الرسالة وحكم الشيء يقوم مقام اصل الشيء الا ترى ان العدة تدل على مكان
من احكام النكاح وكذلك المتوضي اذا صلى فسبقه الحدث فذهب ليتوضأ
يكون في حكم الصلوة ولا يكون في اضداد الصلوة لانه لو كان في افعال الصلوة
لما يجوز الصلوة مع الحدث وكذلك نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عرض
والعرض لا يبقى زمانين فان من صلى الظهر اذا فرغ منها لا يقال بانه في الصلوة
لانه لو كان في الصلوة لا يجوز له الاكل والشرب والكلام فثبت ان العرض لا بقاء له
في وقتين مختلفين واما نقول هو رسول في الحال لانه لو لم يكن رسولا في الحال لا
يصح ايمان من اسلم وآمن بعده كذلك نقول في الاذان اشهد ان محمدا رسول الله

ولا

ولا نقول اشهد ان محمدا كان رسول الله وكذلك الحكم في ساير الانبياء على نبينا
وعليهم الصلوة والسلم فصل قالت المعتزلة المعراج لم يكن لانه جاءت فيه
اخبار الآحاد وخبر الواحد لا يوجب العمل ولا يوجب الاعتقاد وقال اهل
السنة والجماعة المعراج كان صحيحا الى السماء لانه روي عن اكثر اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم نحو ابي سعيد الخدري وانس بن مالك ومالك بن صعصعة وابن
عباس واكثرهم رضي الله عنهم انهم قالوا المعراج الى السماء ثابت وههنا شيئان الاسراء
والمعراج واما الاسراء من مكة الى بيت المقدس لا ينكر المعتزلة لانه ورد به النص
قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
والاسراء هو السير بالليل ومن انكر الاسراء يكفر واما المعراج من الارض الى السماء
السابعة لا يثبت بدليل قطعي فالدليل على ان المعراج ثابت ما روت ام هاني انها
قالت قال لنا النبي صلى الله عليه وسلم الا احدثك باعجب ما رايت قلت بلى
يا رسول الله فقال كنت نائما وقلبي يقظان فجاء جبريل عليه السلم وذكر الحديث
الى آخره ثم سئل النبي صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك ليلة المعراج ام لا بل
رآه بقلبه وما راى بعينه لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له هل رايت
ربك ليلة المعراج فقال سبحان الله رايت بفوادي وما رايت بعيني وعن

عايشة رضي الله عنها انها قالت سئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرؤية
فاجاب مثل ذلك قال الله تعالى ما كذب الفواد ما راى اضاف الرؤية الى الفواد لا
الى العين والمعتزلة احتجوا بنفي المعراج بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك
الا فتنة للناس وقالوا المعراج كان في الرؤيا لان العقل لا يقبل ذلك والعقل
حجة الله على خلقه لان الله تعالى خلق آدم على صورة كثيفة ومن طبعه النزول
والهبوط واما العلو من طبع الطيور فلهذا لا يصح المعراج والجواب عنه ان نقول
الكافر يرى نفسه في المنام انه في السماء وانما يظهر تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم
ان كان ذلك في اليقظة واما قولهم بان من طبعه الصعود والهبوط قلنا نعم ولكن
هو لا يصعد بنفسه وانما عرج لقوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا
ولم يقل انه سرى بنفسه الا ترى ان الحجر [illegible] المدر من طبعه النزول ثم
هذا اذا رماه انسان يصعد الهواء فالنبي صلى الله عليه وسلم اذا كان مركبه
البراق وجبريل سايقه والله هاديه او انه يصعد الى السماء وكذلك الامر بحذ
هو سايكن اذ يرمي به السهم في الهواء فالنبي صلى الله عليه وسلم اذا كان الاسرى
هو سيد مركبه البراق وجاذبه جبريل باذن الله تعالى ولا يجاوز السموات
فصل قالت المعتزلة والسنية العرش هو الملك والكرسي هو العلم قال الله تعالى

وسع كرسيه السموات والارض اي علمه قال اهل السنة والجماعة لا يجوز ان يكون
العرش هو الملك لان الله تعالى قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والملك لا يحتاج
الى الحمل وكذلك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما خلق الله العرش خلق الملايكة
فقال احملوا عرشي فلم يستطيعوا ان يحملوا قال الله تعالى لو خلقت خلقا مثل عدد الريح
وقطر الامطار فلم يستطيعوا ان يحملوا اما لم يستعينوا الى مرة اخرى واحتجوا بقوله تعالى
هو الاول والآخر ثم ان الله كان في الازل وحيث لم يكن معه احد من خلقه فكذلك
وجب ان لا يبقى معه في الآخر حتى لا يبقى بقائه احد ليكون له هذا الاسم خاصة
قال اهل السنة والجماعة الجنة والنار هما دار الخلد وهما الثواب والعقاب
فلا يفنيان يدل عليه قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في
الارض الا من شاء الله يعني الجنة والنار واهلهما من الملايكة العذاب والحور
العين وقال اهل السنة والجماعة سبعة لا تفنى العرش والكرسي واللوح والقلم
والجنة والنار باهلهما والارواح فصل قالت الجهمية اذا دخل اهل
الجنة الجنة واهل النار النار واستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل
النار اذا هم ادركهم العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم ان الله يفني الجنة والنار
واحتجوا بقوله تعالى هو الاول والآخر على ما ذكرنا وعن النبي صلى الله عليه وسلم

[illegible]

الله قال سيأتي على جهنم يوم تصفق الريح ابوابها ليس فيها احد وقال اهل السنة والجماعة
الجنة والنار هما داران للجزاء وهما للثواب والعقاب فلا يفنيان على ما ذكرنا ولانه لا
يجوز منه الظلم والجور قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان
لهم الجنة اشترى اهل الجنة الجنة بايمانهم واعمالهم والدرجات بالاعمال والرؤية
بايمانهم والكفار اشتروا النار بكفرهم وبيانهم ورأينا ان من اشترى دارا وسلم
الثمن لا يجوز من البائع ان يسترد حاجته فان فعل يكون ذلك منه ظلما وجورا والله تعالى
منزه عن الظلم والجور واما قوله هو الاول والآخر قلنا نعم ولكن هو باق ولا بقاء
احد والخلق باق بابقاء الله وظهرت الفرقة بين الخالق والمخلوق واما معنى الجزء قلنا
اذا خرج العصاة من النار ودخلوا الى الجنة تبقى خالية ليس فيها احد وهذا معنى
الجزء **فصل** قالت المعتزلة الرضاء والسخط ليسا من صفات الله تعالى لان الله تعالى
لا يتغير عليه الاحوال وكل موضع ذكر السخط والرضاء اراد به الجنة والنار
قال اهل السنة والجماعة الرضاء والسخط من صفات الله تعالى ازلية بلا كيف
ولا تشبيه ولا تغيير من حال الى حال كسائر الصفات مثل الارادة والسمع والبصر
والكلام والدليل على ان الرضاء غير الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم الى قوله ورضي
عنه وكذلك قوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وكذلك قوله تعالى ومساكن

طيبة

طيبة في جنات عدن وكذلك في طرف السخط قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
الى قوله وغضب الله عليه ولعنه فحصل بين الرضاء والجنة والنار والسخط وسئل الشيخ المفسر
نصر بن نصر الحنبلي ان الله هل تغير صفاته فاجاب وقال هذا السؤال محال لان الله
تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته قديم فلو تغير شيء من صفاته يكون تلك الصفة
محدثة مخلوقة وصفات الله تعالى غير مخلوقة وهذا كما يسألون ان الله تعالى هل يقدر على
ان يخلق مثله فالجواب عنه ان هذا السؤال محال لان الله قديم فلو خلق شيئا يكون
ذلك مخلوقا فكيف يكون مثله والله تعالى ما خلق شيئا في الازل فوجب ان لا يكون مثله
وفي سؤال الجهمية ان الله تعالى هل يعلم عدد انفاس اهل الجنة والنار ام لا فان قلت
لا فقد وصفت الله بالجهل وان قلت نعم فقد قلت بان اهل الجنة والنار يفنيان
والجواب عنه ان نقول ان الله تعالى يعلم انفاس اهل الجنة والنار ليست بمعدودة ولا
ينقطع فان قيل اذا قلتم بان اهل الجنة والنار لا يفنيان فقد سويتم بينهم وبين
الله تعالى قلنا لا يكون تسوية بينهم وبين الله تعالى لان الله تعالى اول قديم بلا ابتداء
كالآخر بلا انتهاء واهل الجنة محدثون وانما يبقون ولا يبقون الا بابقاء الله اياهم
والله تعالى باق لا بابقاء احد فلا يكون تسوية بين الخالق والمخلوق قال الشيخ الامام
اول من تكلم في مذهب الاعتزال رجل يقال له واصل بن عطاء وتابعه عمرو بن عبيد تلميذ

العلاف اسمه

الحسن البصري فلما كان زمن هارون الرشيد خرج ابو هذيل العلاف فصنف لهم كتابا وبين
مذهبهم وجمع علومهم وسمى ذلك اصول الخمسة فكل من رآه رجلا قالوا له هل قرأت الاصول
الخمسة فان قال نعم فقد عرفنا انه على مذهبهم واصول الخمسة العدل والتوحيد والوعد والوعيد
والمنزلة بين المنزلتين اما مسئلة بين المنزلتين كل من ارتكب كبيرة يخرج عن الايمان ولا يدخل
في الكفر عندهم يكون له منزلة بين المنزلتين اما العدل قالوا بان الله تعالى لا يخلق الشر
ولا يقضي به لانه لو خلق الشر وقضى به ثم يعذبهم على ذلك يكون ذلك منه جورا والله تعالى عادل
لا يجور واما التوحيد قالوا بان القرآن مخلوق وكذلك سائر صفاته لانا لو قلنا بانه غير مخلوق
لا يكون توحيدا واما الثالث قالوا بان الله تعالى اذا وعد عباده ثوابا لا يجوز ان
يخالف وعده لان الله تعالى لا يخلف الميعاد واذا وعد وعيدا لا يجوز ان لا يعذبهم
ويخالف وعيده لان الخلف في كلام الله لا يجوز وقال اهل السنة والجماعة ان الله تعالى
اذا وعد وعيدا يجوز ان لا يعذبهم ولكن يعفو ويغفر لهم ولا يعاقبهم واحتجت
المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وكذلك قوله فهو في ضد
نار او الجواب عنه قلنا ما ذكر الله من الوعيد صار مستثنى بقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله يكون خلفا من الوعيد قلنا لا يكون
خلفا في الوعيد بل يعد ذلك منه تعفيا عن كرم وفضلا بخلاف ما اذا وعد الثواب

حيث

حيث لا يجوز ان يخالف وعده لان ذلك حق العبد فلو جاز يكون لوما ولا يعد كرما
وبهذا لا يجوز يعني بالله والجواب عن قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله فجزاؤه جهنم ان جزاؤه
يدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سماه
مؤمنا بعد قتل العمد على ان نقول اراد به اذا استحل قتل المؤمن واما
مسئلة بين المنزلتين قالوا بان من ارتكب الكبيرة يخرج من الايمان و
لا يدخل في الكفر واحتجوا بقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون
فصل بين المؤمن والفاسق فثبت انه ليس من هذا ولا من ذلك
والجواب عنه قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا الخ هذه الآية نزلت
في حق وليد بن عقبة المنافق حين قال لعلي كرم الله وجهه ان كان لك
لسان وقوة ومنظر فلي ايضا لسان وقوة ومنظر فقال علي اسكت فانك
فاسق فانزل الله هذه الآية موافقا لقول علي كرم الله وجهه **فصل**
تفرقت المعتزلة في الشفاعة منهم من انكر الشفاعة اصلا ورأسا ومنهم من
اثبت الشفاعة لثلاث فرق منهم من اجتنب الكبائر وارتكب الصغائر فيحتاج
الى المغفرة الصغائر بشفاعة الانبياء والملائكة ومنهم من ارتكب ثم تاب

عن ذلك فيحتاج الى قبول توبة بشفاعة الانبياء والملائكة حتى يقبل الله
توبته بشفاعتهم ومنهم من اجتنب الكبائر والصغائر فيحتاج الى زيادة
الدرجات على اعماله بشفاعة الانبياء والملائكة ولا شفاعة لغير هولاء
والجواب عن الفصل الاول هذا على مذهبهم لا يصح لان عندهم من اجتنب
الكبائر فواجب على الله ان يغفر ذنوبه البتة لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فلا يحتاج الى الشفاعة واما الثانية
قالوا ان من ارتكب الكبيرة ثم تاب فيحتاج الى قبول توبة بشفاعة الانبياء
والملائكة قلنا هذا ايضا على مذهبهم لا يصح لان عندهم كل من ارتكب
كبيرة ثم تاب فواجب على الله قبول توبته لا محالة فاذا وجب على الله قبول
توبته فلا يحتاج الى الشفاعة وقال اهل السنة والجماعة الشفاعة
حق يدل عليه قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فان قيل
قال الله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ومرتكب الكبيرة ظالم
قال الله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والجواب قلنا اراد به الكافر والمشرك
قال الله تعالى خبرا عنهم فما لنا من شافعين ولا صديق حميم والشرك هو الظلم
قال الله ان الشرك لظلم عظيم فان قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال

لا ينال

لا ينال شفاعتي اهل الكبائر من امتي قلنا قد ذكرنا قوله عليه الصلوة والسلام
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فلو صح ذلك الخبر اراد به اذا استحل ذلك
فان قيل انتم اثبتم الشفاعة للمؤمن ومرتكب الكبيرة خرج عن الايمان بقول
النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن قلنا اراد به
اذا استحل ذلك لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لابي الدرداء
نادى في الناس ان من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنا وان سرق فصل
قالت المعتزلة لا ميزان ولا حساب ولا صراط ولا حوض ولا شفاعة والميزان
يحتاج اليه العاجز والبقالون وكل موضع ذكر الله الميزان والحساب اراد به
العدل لان الميزان انما يحتاج الى معرفة قدر الحسنات والسيئات
والله تعالى عالم بذلك كله فمن كان حسناته اكثر يؤمر به الى الجنة ومن
كان سيئاته اكثر يبعث به الى النار ومن كان اهل الجنة لا يوقف
في القيامة ولا يحتاج الى الشفاعة وقال اهل السنة والجماعة كل ذلك حق
والحوض في القيمة حق والكوثر في الجنة حق والصراط حق والميزان حق يدل عليه
قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وقال ابن عباس رضي الله
عنه الميزان كفتان احديهما بالمشرق والاخرى بالمغرب فان قيل ما الحكمة

في الميزان وقد يوزن الحسنات والسيئات والله عالم بذلك قلنا نعم الله
عالم بذلك ولكن العبد لا يعلم ولا يعرف به وانما يوزن الحسنات والسيئات
حتى يعلم العبد انه من اهل الجنة والنار فان قيل قراءة الكتب سبق ام الميزان
اسبق قلنا ليس فيه نص لكن استنبط العلماء بطريق الاستدلال ان قراءة الكتب
اسبق يدل عليه قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وهذا يدل
على انه لا يبقى بعد الميزان فان قيل ان يكون الحساب واين الميزان قلنا الحساب
والميزان على الصراط فيوزن حسنات كل واحد وسيئاته فمن ثقلت موازينه
يمضي الى الجنة ومن خفت موازينه وكان من اهل الشقاوة يسقط في النار كالطير
لما روي انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من امتي يسقط في النار كالمطر في
الخريف يوقف العبد على الصراط سبع مواقف الاول يسئل عن الايمان والموقف
الثانية يسئل عن الوضوء والاغتسال والموقف الثالث يسئل عن الصلوة
والرابع يسئل عن الصوم والخامس يسئل عن الحج والسادس يسئل عن الزكوة
والسابع يسئل عن بر الوالدين فان قيل ذكر الموازين بلفظ الجمع كيف
يكون هذا قلنا لكل انسان ميزان على حدة فيوزن حسناته وسيئاته
فان قيل كيف يوزن قلنا قال بعضهم يوزن العبد مع عمله لما روي عن ابن

مسعود

ابن مسعود رضي الله انه صعد شجرة وكان صغير الساقين فتبسم اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم فتعجبون من دقة ساقيه فقال انهما لا ثقل في الميزان
من السموات والارضين فثبت ان العبد يوزن مع عمله وعن ابن
عباس رضي الله عنه انه قال يكتب الحسنات في صحيفة وتوضع في كفة
والسيئات في صحيفة وتوضع في كفة اخرى وقال محمد بن علي الترمذي
رضي الله عنه يوزن العمل من غير الرجل فيرد ذلك كالنور والشمس والقمر
هذا للمسلم اما عمل الكافر كظلمة الليل ثم ان العمل وان كان عرضا فالله
سبحانه قادر على ان يصيره بحال يمكن ان يوزن ويرى وقال الشيخ
الامام المفسر رضي الله عنه ان ايمان العبد لا يوزن لانه ليس له ضد يوضع
في كفة اخرى لان ضده الكفر والانسان الواحد لا يكون فيه الايمان
والكفر فصل قال بعض المعتزلة والجهمية ان الله تعالى لم يخلق الجنة
والنار بعد لانه لا يحسن من حكمة الحكيم ان يخلق دار الحكمة النعمة قبل
ان يخلق اهلها ويخلق السجن قبل ان يخلق اهلها ولانهما لو كانتا مخلوقتين
لكانتا فانيتان بفناء السموات والارض وبقاء السموات والارض وكذلك
الجنة والنار وقال اهل السنة والجماعة ان الله تعالى خلق الجنة والنار

ولا يفنيان ابد الآبدين لانهما دار ثواب وعقاب والثواب والعقاب لا يفنيان لان الله
تعالى استثناهما بقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض
الا من شاء الله يعني الجنة والنار واهلهما من ملائكة العذاب والحور
العين يدل على ان الانسان اذا اخلق ثوابه يكون احرص على العبادة ولانه
خلق على عقوبته يكون اخوف واكثر امتناعا عن المعاصي ويدل عليه
قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى
واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فلو كانتا
غير مخلوقتين لكان ذلك منه كذبا والله تعالى منزه عن ذلك ويدل عليه
ان الله خلق الجنة فوق سبع سموات لا في السموات فلا يقال بانها تفنى
بفناء السموات والارض فكيف يقال بانها في السموات وهي الف الف مرة مثل
السموات والارض وكان الله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى و
الصدر السدرة فوق السموات وكذلك جهنم تحت الارضين السبع قال
الله تعالى كلا ان كتاب الفجار لفي سجين والسجين تحت الارضين وارواح
الكفار يذهب بها الى السجين وارواح المؤمنين والشهداء الى العليين
والدليل على ان الجنة والنار خلقتا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال

قال رايت ليلة المعراج في الجنة كذا وفي النار كذا الحديث الى آخره **فصل**
قالت المعتزلة والنجارية والجهمية عذاب القبر وسؤال منكر ونكير لا يقبله
العقل والقياس لانه لو عذب لا يخلو اما ان يعذب اللحم بغير الروح او ان
يدخل فيه الروح ثم يعذب وباطل ان يعذب اللحم بغير الروح لان
اللحم بغير الروح لا يتالم وباطل ان يدخل فيه الروح لانه لو دخل فيه الروح
يحتاج الى الموت ثانيا وهذا لا يجوز لان الله تعالى قال كل نفس ذائقة الموت
اجزائهم لا يذوقون الموت الا مرة واحدة فاذا بطل القسمان تعين
القسم الثالث وهو ان لا يعذب في القبر وقال اهل السنة والجماعة عذاب
القبر حق وسؤال منكر ونكير حق وضغطة القبر حق سواء كان مؤمنا او كافرا
او مطيعا او فاسقا لكن اذا كان كافرا فعذابه يدوم في القبر الى يوم القيمة
ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم
لانهم ما داموا في الاحياء لا يعذبهم الله في الدنيا بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم
فكذلك في القبر يرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وكل رمضان بحرمته ثم يعذب
الروح والجسم متصلا بالروح والروح متصلا بالجسد فيتالم الروح مع
وان كان خارجا منه ثم المؤمن على وجهين ان كان مطيعا لا يكون له

عذاب القبر البتة ويكون له ضغطة فيجد هول ذلك وخوفه لما انه كان يتنعم بنعمة
الله ولم يشكر النعمة وان كان عاصيا يكون له عذاب القبر وضغطة القبر لكن
ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلة الجمعة ثم لا يعود العذاب الى يوم القيمة
وان مات يوم الجمعة او ليلة الجمعة يكون له العذاب ساعة واحدة ويكون له
ضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب ولا يعود الى يوم القيمة فيكون الروح متصلا
بالجسد وكذا اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتالم التراب والروح
معا يدل عليه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لعايشة رضي الله عنها
كيف حالك عند ضغطة القبر وسؤال منكر ونكير ثم قال يا حميرا ان ضغطة
القبر للمؤمن كغمز الام رجل ولدها بيدها وسؤال منكر ونكير للمؤمنين كالاثمد
للعين اذا رمدت وكذلك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعمر رضي الله
عنه كيف حالك اذا اتاك فتانا القبر فقال عمر انا اكون في مثل هذه الحالة
ويكون معي عقلي قال نعم فقال عمر اذا لا ابالي والدليل على ان عذاب القبر مما
يقبل العقل الا ترى ان النائم يخرج روحه ويكون روحه متصلا بجسده
حتى انه يتالم في المنام ويتوصل اليه الالم والاستراحة وقد يتكلم في المنام
لان روحه متصل بجسده وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كيف
بوجع

ويرتفع العذاب عن سائر الخلق ليلة الجمعة ويوم الجمعة ولا يعود على الصحيح قال العلامة النفراوي وقيل ان بعد ارتفاعه عن المؤمن لا يعود الى الروح حتى مات قبل الجمعة ليلة الجمعة لا يكون عذابه الا يوما او بعض يوم النفي قلت هو مردود على افادة السيوطي حيث قال في شفاء الصدور ان عدم العود لا دليل عليه فلم يرد في هذا حديث صحيح ولا حسن ت رق الازهرية الفصل الثالث من الباب الثالث

يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه الروح فقال عليه الصلوة والسلام كما يوجع سنك وان
لم يكن فيه الروح الا يرى ان السن قد يتوجع لما انه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح
فكذلك بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده فيتوجع الجسد بوجع الروح
والدليل على ان عذاب القبر حق قوله تعالى سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب
عظيم وقوله مرتين اراد به عذابا في الدنيا وعذابا في القبر ولا يجوز ان يقال
اراد به عذابا في الدنيا وعذابا في الآخرة لانه ذكر في الآية قوله ثم يردون
الى عذاب عظيم يعني عذابا في العقبى وقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
وحكي ان ابا حنيفة رحمه الله سال ابنه حماد عن عذاب القبر فقال انه حق قال باي دليل
فقال بقوله تعالى وان للذين ظلموا عذابا دون ذلك يعني عذابا دون عذاب
القبر جهنم واراد به عذاب القبر وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عذاب القبر
ثلثة اجزاء ثلث من الغيبة وثلث من النميمة وثلث من البول فثبت بهذا الدليل
ان عذاب القبر حق وهو للمسلم من الجائزات وللكافر من الواجبات **فصل**
ثم الارواح على اربعة اوجه ارواح الانبياء يخرج عن جسدها وتصير صورتها
مثل المسك والكافور ويكون في الجنة ويأكل ويتمتع ويتنعم وتاوي بالليل الى
قناديل معلقة تحت العرش واما ارواح الشهداء تخرج من جسدها وتكون في اجواف

طيور خضر في الجنة تأكل وتتنعم وتتمتع بدليل قوله تعالى بل أحياء عند ربهم يرزقون
فرحين بما آتاهم الله من فضله وتأوي بالليل الى قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح
المطيعين من المؤمنين ففي رياض الجنة لا تأكل ولا تتمتع ولكن تنظر في الجنة
وأما أرواح العصاة من المؤمنين بين السماء والارض في الهواء وأما أرواح الكفار
في السجين في اجواف طيور سود والسجين تحت الارض السابعة وهي متصلة
باجسادهم فيعذب ارواحهم فيتألم بذلك اجسادهم كالشمس في السماء ونورها
وحرارتها في الارض وأما أرواح المؤمنين ففي العليين ونورها متصل بالجسد
ويجوز مثل ذلك ألا ترى أن الشمس في السماء ونورها في الارض وكذلك النائم
تخرج روحه ومع ذلك يتألم اذا كان به ألم ويصيبه راحة حتى يبيع منه
الضحك في المنام يدل عليه قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي
لم تمت في منامها **فصل** قالت المعتزلة والخوارج دم أهل القبلة يحل بأحد
معان اربعة **أحدها** اذا ارتكب الكبيرة **والثاني** اذا احدث بدعة **والثالث** اذا سل
سيفا على السلطان **والرابع** اذا عطل فريضة اي تركها أما اذا استحل تركها
يحل دمه بالاجماع وقال أهل السنة والجماعة دم أهل القبلة لا يحل الا بأحد
معان ثلثة بالحديث وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحل

دم

دم امرء مسلم الا باحدى ثلث معان كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس
بغير حق وأما اذا خرج باغيا على السلطان يجوز قتاله ما دام بقتاله فاذا ترك
يترك لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وكذلك اذا اوجد منه
الفساد في الارض مثل اللصوص وقطاع الطريق لقوله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا دماء
اهل القبلة لا تحل الا بما ذكرنا او وجد منه الفساد في الارض بأن كان خناقا
او قصد مال غيره او نفسه او كان مبتدعا اماما في ذلك يدعو الناس الى
البدعة **فصل** قال اهل السنة والجماعة الامامة ليست بمنصوصة
لعلي كرم الله وجهه وقالت الروافض الامامة منصوصة لعلي رضي الله عنه
والنبي صلى الله عليه وسلم اوصى اليه فكان هو وصي رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال اهل السنة والجماعة كان وصيا في شيء مخصوص وهو
قضاء ديونه والوصي في شيء مخصوص لا يكون وصيا في الاشياء كلها
اذ لو كان وصيا مطلقا وعلي رضي الله عنه ما كان وصيا مطلقا وقالت المعتزلة
الوصية فرض على كل من مات وعندنا اذا اصلح اموره وقضى ديونه و
الوصية ليست بفرض وهو بالخيار ان شاء اوصى وان شاء لم يوصي وان

لم يصلح اموره ولم يقض ديونه فالوصية فرض والدليل على ان الامامة ليست بمنصوصة
لعلي كرم الله وجهه ولا للحسن ولا للحسين لانها لو كانت منصوصة لنقلها الصحابة
الى التابعين والتابعون الى الصالحين والصالحون الينا ولا نظن بالصحابة
انهم قصروا في ذلك لان لو كان الامر انهم نقلوا الينا احكام الاستنجاء وغيره
من الشرائع وفي الذي يتعلق باحكام الدين اولا انهم لا يقصرون فيه وروي
عنه انه صلى الله عليه وسلم لما توفي اجتمعت الصحابة في سقيفة بني ساعدة
وقالوا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة الجاهلية فلا يجب ان لا يمضي علينا يوم ولم نر على انفسنا اماما
ويعني الخليفة لان كل من كان لا يرى الامام حقا فانه يكفر لان من الاحكام ما يتعلق
جوازه بالامام نحو الجمعة والعيدين ونكاح الايتام وكل من انكر الامام فقد
انكر الفرائض ومن انكر الفرائض فانه يكفر فقال واحد من الانصار فقال منا
امير ومنكم امير فقال ابو بكر رضي الله عنه وقال اني ظننت ان عليا كرم الله
وجهه يصلح لذلك فاردت ان ابايعه فقام علي رضي الله عنه وسل سيفه وقال
قم يا خليفة رسول الله قد قدمك النبي صلى الله عليه وسلم فمن الذي يؤخرك كنت
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يأمرني فقال امر ابا بكر بان يصلي بالناس

رضينا

رضينا لامر دنيانا ما رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا وأيضا سماه خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه الذي استخلفه بان يصلي بالناس في آخر عمره فصلى
بالناس في رواية سبعة ايام وفي رواية ثلثة ايام فبايعوه على ذلك جميعا
وانعقدت البيعة واشتغلوا بدفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغوا
من دفنه قام ابو بكر خطيبا وقال وليتكم ولست بخيركم اقيلوني اقيلوني
فقام علي رضي الله وقال لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك النبي صلى الله عليه
وسلم فمن الذي يؤخرك فوجدوه يوما يبيع قميصا لامرأته بالسوق ليشتري به
طعاما فقالوا نجعل لك اجرا من بيت المال فجعلوا له كل يوم درهمين فقال
ابو بكر اني رجل ضعيف لا استطيع على درهمين فيكون حراما فجعلوا له كل
يوم درهما ودانقين وكان ياخذ ويجعل في كوز ويبيع متاع البيت سرا
وينفق فلما كان اليوم الذي توفي دعى بالكوز وصب ما فيه وقال لابنته عائشة
رضي الله عنها رديها الى عمر بن خطاب واوصى بذلك وقال لعثمان اكتب بسم الله
الرحمن الرحيم هذا ما اوصى به ابو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر يوم
من الدنيا واول يوم من الآخرة وقال اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان
عدل فذلك ظني به وان جار فلا يعلم الغيب الا الله وسيعلم الذين ظلموا اي

منقلب ينقلبون ورضي كلهم بخلافة عمر رضي الله ورضي به علي كرم الله وجهه وذلك
منه غاية الرضاء وأما انعقدت البيعة على عمر وأما اختاره أبو بكر لأنه سمع من
رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اقتدوا بالذين من بعدي أبا بكر وعمر وكان
عمر رضي الله عنه يجهز الجيوش ويفتح البلاد وفتح خراسان وبعث أحنف بن قيس
إلى بلخ ففتحها صلحا وقال لا يجاوز الماء ولاة النهر فقال ذلك وولاية عثمان
رضي الله عنه فانصرف أحنف من بلخ وتوفي بمرو وكان ذلك خلافة
عمر رضي الله عنه عشر سنين قتله أبو لؤلؤة النصراني غلام المغيرة بن شعبة
وجعل الأمر شورى بين ستة نفر علي وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن
بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم وكان سعد غائبا فاعتزل طلحة
والزبير وقالا لا حاجة لنا فيها فبقي عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف فقال
عبد الرحمن إني وهبت لكما نصيبي فادفعا إلي حتى أختار أحدكما فقالا نعم وأجلوه
ثلثة أيام وكان يجمع الناس سرا وجهرا فوجد رأيهم إلى عثمان أميل فقال
إني اخترت عثمان بن عفان فبايعه علي وسائر الصحابة فقتله الغوغاء وكانت
خلافة عمر وعثمان اثنين وعشرين سنة وخلافة أبي بكر سنتين وخلافة علي
كرم الله وجهه ست سنين فذلك كله ثلثين سنة وعن النبي صلى الله عليه وسلم

أنه قال الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير [illegible] وملكا وبعد علي كرم الله وجهه
لا نقول بأن الإمامة مخصوصة للحسن والحسين وأما الإمام ثبت بإجماع المسلمين
بعد أن الإمامة في قريش وقالت الروافض الإمامة للحسن والحسين بعد علي رضي الله
عنهم وقالت الشيعة بأن عليا كان خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم و
المهاجرون والأنصار كفروا بالله حين بايعوا أبا بكر ونحن نقول انعقد
الإجماع على إسلامهم قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم وكيف يجوز كفروا
بالله بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم فعليه الدليل **فصل** في بيان أفضل
الصحابة وهو أبو بكر يدل عليه أن عليا رضي الله عنه كان يخطب على منبر الكوفة
فقال محمد بن الحنفية من خير هذه الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
أبو بكر ثم قال ثم من قال عمر ثم قال ثم من قال عثمان ثم قال ثم من قال عمر ثم قال ثم من
قال عثمان ثم قال ثم من فسكت علي فقال لو شئتم لأنبأتكم بالرابع فقال محمد بن
الحنفية أنت فقال علي رضي الله عنه أبوك امرؤ من المسلمين وإنما سكت علي لأنه
لم يرد أن يمدح نفسه ويدل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجلس أبا بكر عن
يمينه وعمر عن يساره فلا يخلو إما أن يفعل ذلك نفاقا أو استحقاقا ولا
يظن بأن النبي صلى الله عليه وسلم أن فعل ذلك نفاقا لأنه لا يخاف منهما وكذلك

كانا يقومان بعده أنه وكذلك استخلف في آخر عمره يدل على أنه فعل ذلك استحقاقا
ولأنه استخلف بحضرة جميع الصحابة بخلاف استخلاف ابن أم مكتوم لأن
الصحابة كانوا في الغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم **فصل** فإن قيل روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلي أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه
لا نبي بعدي وخليفة هرون لم يكن لها بعدي فكذلك هنا والجواب إن نقول [illegible]
لم يكن من الوصاية [illegible] أن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف على المدينة وخرج
إلى بعض الغزوات فقال المنافقون إن النبي صلى الله عليه وسلم أعرض عنه وحبسه في
البيت فاغتم بذلك علي كرم الله وجهه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أنت مني
بمنزلة هرون من موسى يدل عليه أن هرون مات قبل موسى على نبينا وعليهم الصلوة
والسلام وإنما يصح هذا أن لو قال أنت مني بمنزلة يوشع بن نون وهو كان
خليفة موسى عليه السلام يومئذ **فصل** وصنف من الروافض قالوا إن الوحي
كان لعلي إلا أن جبريل غلط في الوحي وصنف منهم قالوا بأن الله كان شريكا في النبوة
وهؤلاء كلهم كفار لأنهم أنكروا نص القرآن وإجماع الأمة قال الله تعالى محمد رسول الله
وبعضهم قالوا إن عليا كان أعلم من النبي صلى الله عليه وسلم وهو بمنزلة الخضر
من موسى والجواب أنه نقول ذلك العلم كان بتعليم النبي صلى الله عليه وسلم

بقوله عليه السلام أنا مدينة العلم وعلي بابها يدل عليه أن عليا كان وليا والرسول صلى الله
عليه وسلم كان نبيا والنبي أفضل من الولي وأما الخضر عليه السلام كان له علم لدني
بقوله تعالى وعلمناه من لدنا علما وأراد به علم الإلهام وموسى عليه السلام
أفضل لأنه صاحب شرع وكتاب وصاحب الكتاب والشريعة أفضل كذا
ومع سليمان وداود أفضل **فصل** وصنف منهم قالوا بأن الأرض لا تخلو
عن نبي والنبوة صارت ميراثا لعلي وأولاده و[illegible] على المسلمين طاعة علي
وكل من كان يرى طاعته فريضة يكفر وقال أهل السنة والجماعة لا نبي بعد نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم يدل عليه **قوله تعالى** ولكن رسول الله وخاتم النبيين
وكذلك قوله عليه السلام لا نبي بعدي ومن قال بعد نبينا نبي فإنه يكفر لأنه
أنكر النص وهو قوله تعالى وخاتم النبيين وروي عن أبي يوسف رحمه الله أنه
قال إذا خرج متنبئ وادعى النبوة فمن طلب منه الحجة يكفر لأنه أنكر النص وكذلك
لشك فيه **فصل** قالت الرافضة الإمام القرآن الذي جمعه علي بن أبي طالب رضي الله
عنه والذي جمعه عثمان ليس بإمام وقال أهل السنة والجماعة الإمام القرآن
الذي جمعه عثمان رضي الله عنه لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي جمع أبو بكر القرآن
وكان يقرأه فلم يتفرغ بإظهاره لأنه كان مشغولا بقتال أهل اليمامة وكان

عمره في الخلافة سنتين فلما توفي لم يظهر عمر رضي الله عنه لانه كان مشغولا بفتح خراسان
وغيره فلما كان زمن عثمان رضي الله عنه اختلفوا في القرآن قال عثمان انكم اختلفتم
فمن بعدكم اشد اختلافا فجلس عثمان واخرج الذي جمعه ابو بكر فاظهره على الصحابة
الا انه نسب الى عثمان رضي الله عنه لانه هو الذي اظهره واتفقت الصحابة على
ذلك فكل من انكر اية من مصحف عثمان فانه يكفر لان مصحف عثمان هو الذي
اجتمعت عليه الصحابة **فصل** يجب ان يعرف ان جميع الكتب التي انزل الله
تعالى على الانبياء والرسل كلام الله تعالى غير مخلوق وذلك مائة صحيفة
واربعة كتب خمسون منها انزل الله على شيث بن ادم عليهما السلام وثلثون
صحيفة على ادريس عليه السلام وعشر صحائف على ابرهيم عليه السلام وعشر صحائف
على موسى عليه السلام قبل نزول التورية وكتاب السنة وكانا قبل غرق فرعون
ثم انزل الله التورية بعد غرقه ثم انزل الزبور على داود عليه السلام ثم انزل ا
الانجيل على عيسى عليه السلام وهو اخر انبياء بني اسرائيل ثم انزل الفرقان على
محمد صلى الله عليه وسلم وهو اخر الرسل فكل من انكر اية من هذه الكتب فانه
يكفر واذا قال امنت بجميع الرسل ثم انكر واحدا من الرسل الذي ليس بمنصوص
عليه وقال هذا ليس منهم لا يكفر ويكون مبتدعا هذا اذا لم يدخل في دين

ك

من الاديان اما اذا دخل في دين من الاديان يكون مرتدا فيقتل والدليل على ان
الايمان بجميع الكتب شرط **قوله تعالى** قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى والايمان
بجميع الرسل شرط **قال الله تعالى** ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملائكة و
الكتاب والنبيين **فصل** ثم الانبياء مائة الف واربعة وعشرون
الفا والرسل منهم ثلثمائة وثلثة عشر برواية ابي ذر رضي الله عنه مرفوعا
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي بعض الاخبار ان الانبياء الفا الف ومائة
الف والسلامة في هذا ان تقول امنت بالله وبجميع ما جاء من عند الله
على ما اراد الله تعالى به وبجميع الانبياء والرسل حتى لا تعتقد ما ليس بنبي
نبيا ولا تعتقد من يكون نبيا غير نبي **فصل** وصنف من الروافض
قالوا ان عليا واصحابه يرجعون الى الدنيا فينتقمون من اعدائهم فيملأ
الارض عدلا كما ملئت جورا وقال اهل السنة والجماعة كل من مات لا يرجع
الى الدنيا لانه يقام الدليل عليه ويدل على صحة ما قلنا **قوله تعالى**
منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ولم يقل مرتين و
قوله تعالى الم يروا كم اهلكنا قبلهم من القرون انهم اليهم لا يرجعون
وكذلك **قوله** عليه السلام ليس بعد الموت الا الجنة والنار **فصل** وصنف

من الشيعة قالوا بان الخمر ليس بحرام لكنه مكروه **قال الله تعالى** ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وكذلك باة اللواطة حلال لان الله
سماها منكرا ولم يحرم في كتابه نصا **قال الله تعالى** وتاتون في ناديكم المنكر وكذلك الرقص
والغناء والشرح حلال وقالوا هذا قول مالك بن انس امام المدينة وقال اهل
السنة والجماعة كل ذلك حرام **لقوله** عليه السلام كل لعب حرام الا ثلث رميه عن قوسه
وتاديبه فرسه وملاعبة الرجل مع اهله **وقال الله تعالى** افحسبتم انما خلقناكم عبثا
قال عمر بن الفارض الخمر حرام لانه ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام حرمت عليكم الخمر
قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب **وقال الله تعالى** قل انما حرم ربي الفواحش ما
ظهر منها وما بطن والاثم والبغي والاثم هو الخمر يدل عليه قول القائل شربت الاثم
حتى ضل عقلي وقالوا شربت الاثم كذلك وانما شربت التي تركها على عندي الاثم كذلك
الاثم يذهب بالعقول **والجواب** عن احتجاجهم بالاية قلنا الاية نزلت في قوم
شربوا الخمر بعد نزول اية التحريم وقبل بلوغ الخبر اليهم فاعتذروا لذلك فانزل الله
هذه الاية واما ضرب الدف قلنا اباحه الشافعي رحمه الله في التزويج للاعلان
لا للعب فان قيل اباحة الخمر والمتعة كانت في الابتداء فلو قلنا بجواز النسخ
يكون ذلك رجوعا عن الاول فيصير كان الله تعالى امر بامر ثم بدا عن ذلك والبدء

والرجوع

والرجوع من الله لا يجوز لان البدء والرجوع ممن كان جاهلا ولا يعرف عواقب الامور **والجواب**
عنه ان نقول لا نسلم ما بان في النسخ بدءا ورجوعا بل هو انقضاء حكم الاول وانتهاؤه
واستيناف حكم اخر بعده فظهر لنا ان الحكم الاول لم يكن موبدا لكن كان موقتا
الى ذلك الوقت الا انا لم نعرف ذلك فظهر لنا ان الحكم الاول قد انتهى وانقضى يدل
عليه ان الله تعالى احيى الموتى يوم القيمة ولا يقال بان فيه بدءا ورجوعا بل فيه
انتهاء حكم الموت واستيناف حكم اخر كذلك ههنا ولا يقال بان في النسخ بدءا
ورجوعا بل فيه انتهاء حكم المنسوخ واستيناف حكم الناسخ فان قيل ما الفائدة
في النسخ قلنا الفائدة في النسخ التحسن والشفقة والتخفيف والرحمة على عباده
كما ان الله امر المسلمين في الابتداء بان يقاتل كل واحد منهم مع العشرة من الكفرة
والفجرة **بقوله تعالى** وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم خفف
بعد ذلك واسقط عن كل عشرة ثمانية **بقوله تعالى** الان خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا سماها تخفيفا كذلك ههنا الناسخ انفع في الحال لانه يوجب
العمل به في الحال والايمان واجب والمنسوخ لا يوجب العمل به في الحال
ولكن يوجب الايمان به **فصل** قالت اليهود نسخ الشريعة لا يجوز وعند
اهل السنة والجماعة يجوز واحتجوا وقالوا بان الامر بالشيء يقتضي المصلحة

وانهم من النبي يقتضي المفسدة واذا كان كذلك فانه تعالى امر التورية وتحققها
وكان على انه مصلحة فلو جاز ان يجيء امر به في التورية بالمفسدة يوجب ان الله تعالى
امر التورية بالمفسدة وهو عجز لان الله تعالى حكيم عليم بعواقب الامور ولا
يجوز ان يوصف فعله بالسفه والجواب قلنا ان الله تعالى اذا امر بما يقتضي
المصلحة في وقت ولا يقتضي المصلحة في جميع الاوقات كالطعام والشراب يقتضي
ان يكون مصلحة في حالة الجوع والعطش ولا يقتضي ان يكون مصلحة في حالة
الشبع وكالطبيب يامر المريض بادوية مختلفة في اوقات مختلفة ولا يكون ذلك
منه بدءا بل التحقيق للمسئلة في ذلك الوقت كذلك ههنا والله تعالى اعلم
فاولياؤه من الطبيب الشفيق وحين جاء التورية شريعة في زمن موسى عليه السلام
كان مصلحة الى انقضاء زمن موسى عليه السلام ثم صارت المصلحة في الزبور الى
انقضاء زمن داود عليه السلام ثم صارت المصلحة في الانجيل الى انقضاء زمن
عيسى عليه السلام ثم صارت المصلحة في القرآن في عصر حبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم
فصل وصنف من الروافض قالوا بان المتعة حلال وهو استئجار المرأة
للوطي قال الله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن اوجب
الاجرة بمجرد الاستمتاع دون النكاح وقال اهل السنة والجماعة المتعة

حرام كالخمر لانها ابيحت في عصر واحد المتقدمة ثم نسخت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة واما الاية قلنا الاية نسخت بقوله تعالى وانكحوا
الايامى منكم وصنف منهم قالوا اذا مات الرجل وصار رميما يخلق الله تعالى له
جسد آخر بعد خروجه ذلك الروح وقالوا بان الجسد للروح كالجبة للبدن
واحتجوا بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها قلنا اراد به
تبديلها في نفسها وصفاتها لا تبديل عينها يدل عليه قوله تعالى يوم تبدل الارض
غير الارض والسموات واراد به تبديل صفاتها لا تبديل عينها لكن الاول هو الحق
فصل قال اهل الاباحة اذا بلغ العبد في الحب غاية المحبة يسقط
عنه العبادة الظاهرة ولا يسقط الباطنة نحو الصلوة والصوم والحج وغير
ذلك وكانت عبادته بعد ذلك التفكر ويصعد بنوره الى السماء ويحل في
الجنة ويعانق الحور العين ويباشرهن متنعمين وقال اهل السنة والجماعة
من اعتقد هذا يكفر لان الانبياء لا يصعد ولا يقيم الى السماء
كما قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ولم يقل سرى بنفسه وفي حق عيسى
عليه السلام بل رفعه الله اليه وفي حق آدم عليه السلام اسكن انت وزوجك
الجنة وفي حق ادريس عليه السلام ورفعناه مكانا عليا فغيرهم اولى بان لا يصعد

ومنهم من قال ان الله تعالى لما خلق النساء والمال ذكر ذلك مطلقا مباحا
فيما بينهم حتى ان من احتاج الى المال غيره فله ان ياخذ وكذلك اذا احتاج الى نسوة
غيره له ان ياخذ لان آدم وحواء عليهما السلام ما كان ذي مالهما بينهما
بالسوية قال اهل السنة والجماعة لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة من
نفسه قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم والاحاديث الواردة في هذا الباب كثيرة منها قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر ومنهم من قال اذا بلغ العبد في الحب غاية المحبة
يحل له نساء الغير واماء الغير وهن كالرياحين له ان يشمهن لان
هذا حبيب الله والنساء اماء الله والحبيب لا يمنع حبيبه عما يريد وقال
المسلمون وهم اهل السنة والجماعة لا يحل النساء الا بالنكاح والاماء الا
بالملك قال الله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الخ ولان ماعزا رضي الله عنه
زنا فرجم فلو كان حلالا لما استحق الرجم ومنهم من قال اذا بلغ العبد
في الحب غاية المحبة اذا ارتكب الكبيرة لا يدخله الله النار لان كل من
دخل لا يخرج وهذا مذهبهم والجواب قلنا اذا اذنب رجل ذنبا او كبيرا كانت
او غيره ولم يتب فهو في مشية الله ان شاء غفر له بفضله وان شاء عذبه بعدله

قال الله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء واذا عذبه بقدر ذنوبه ثم يخرجه
بعد ذلك برحمته او بشفاعة الانبياء ومنهم من قال اذا بلغ العبد في الحب غاية
المحبة يسقط عنه الامر والنهي ويحل له ما اشتهى وحبيب الله اذا خير بين
القتل والكفر يختار قتل نفسه فهو حبيب غاية المحبة وكل من لم يكن هكذا
فهو حبيب الله تعالى وقال اهل السنة والجماعة العبد لا يسقط عنه الامر
والنهي وكل من كان اقرب الى الله يكلف باشد التكليف كالنبي صلى الله عليه
وسلم كان حبيبه وصفيه وقام حتى تورمت قدماه وكذلك آدم كان
حبيبه وصفيه اخرج من الجنة وكذلك داود لما نظر الى امرأة اوريا
فعاتبه الله بذلك وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما شبع
آل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام متواليات من خبز بر مرتين
حتى قبض اكذلك وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مات سبعون
نبيا في يوم واحد من الجوع والقمل فصل قال اهل التنجيم امور اهل
الارض متعلقة بالبروج الاثني عشر وبالنجوم السبعة وقالوا بان هذه
البروج والنجوم مدبرات لاهل الارض فكل من علم النجوم يعرف صلاح نفسه
ويمكنه ان يميل الى ما هو خير له ويحترز عما هو شر له ويعلم متى يموت وقال اهل

السنة والجماعة بان البروج والنجوم والشمس والقمر والنيران مسخرات ليس لها
من التدبير شيء ومدبر الامور هو الله سبحانه كما قال الله تعالى والشمس والقمر
والنجوم مسخرات بامره فان قيل علم النجوم كان حقا في زمن ادريس عليه السلام
يدل عليه قوله تعالى خبرا عن ابرهيم عليه السلام فنظر نظرة في النجوم فقال
اني سقيم استدل بالنظر الى النجوم انه سقيم ومن قال بانه نسخ فعليه الدليل
والجواب قلنا ان ابرهيم عليه السلام علم انه سيموت وكل من علم انه يموت علم
انه سقيم واما في زمن ادريس عليه السلام قلنا ليس التدبير بالنجوم ولكن الله
تعالى اخبرهم في كتابهم ان نجما كذا اذا بلغ موضع كذا فاعلموا انه سيكون كذا وكذا
فعرفوا ذلك بتعريف الله اياهم ثم نسخ من وقت سليمان عليه السلام حين عادت
الشمس بعد ما دخل الليل فتشوش عليهم ذلك الحساب والله اعلم فصل
في كل اهل النجوم الشمس والقمر والنجوم في السماء الرابعة وقال
اهل التفسير في السماء الدنيا يدل عليه قوله تعالى انا زينا
السماء الدنيا بزينة الكواكب وقوله تعالى انا زينا
السماء الدنيا بمصابيح وكذلك قوله تعالى
في قصة ذي القرنين حتى اذا بلغ مغرب الشمس

د

وجدها تغرب في عين حمئة وهو لا يبلغ الى السماء الرابعة تمت
الكتاب والحمد لله الملك الوهاب وصلى على سيدنا محمد
شفيع الاواب وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب في يوم
الاربعاء على يد اضعف العباد احمد ابن عباس المدرس
غفر الله لهما ولجميع المسلمين آمين
في تاريخ سنه ثمان ومائة
بعد الف من الهجرة
النبوية المصطفوية
عليه التحية و
التسليم
م

١١٥